تلخیص المفتاح، مطول اور اغراض مختصر المعانی کو حل
کرنے کے لیے بہترین کتاب

# تنویر البرکات

شرح

# تلخیص المفتاح

ابو البرکات مفتی محمد معین الدین حمیدی برکاتی

نظامیہ کتاب گھر

# تنویر البرکات

شرح

# تلخیص المفتاح

علامہ مفتی معین الدین برکاتی

نظامیہ کتاب گھر

زبیدہ سنٹر ۴۰ اردو بازار لاہور Cell:0301-4377868

نام کتاب ـــــــــ تنویر البرکات شرح تلخیص المفتاح

مصنف ـــــــــ علامہ مفتی معین الدین برکاتی فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

پروف ریڈنگ ـــــــــ مدرسین جامعہ نظامیہ لاہور

زیرنگرانی ـــــــــ حافظ محمد داؤد چترالی

پیشکش ـــــــــ سلیم یوسف چترالی

سن اشاعت ـــــــــ ۲۰۱۲ء

صفحات ـــــــــ ۴۳۳

تعداد ـــــــــ ۱۱۰۰

قیمت ـــــــــ





نظامیہ کتاب گھر

نظامیہ کتاب گھر

زبیدہ سنٹر ۴۰ اردو بازار لاہور Cell:0301-4377868

جهد می کن تاتوانی اے کیا
درطریق انبیاؤ اولیاء

کسب کن سعی نماوجهدکن
تابدانی سرِّ علمِ من لَدُن

(مولانا روم)

# الانتساب

منبع فیوض وبرکات، غوث الزمان الحاج علامہ مولانا
محمد برکت اللہ (رحمہ اللہ تعالی)

استاذ الاساتذہ، فضیلۃ الشیخ، مفتی اعظم پاکستان علامہ مفتی
محمد عبد القیوم ہزاروی (رحمہ اللہ تعالی)

استاذ الاساتذہ، فضیلۃ الشیخ، شیخ الحدیث والتفسیر جناب قبلہ
عبد الحکیم شرف قادری (رحمہ اللہ تعالی)

ان عظیم ہستیوں کے نام جنھوں نے اپنے دم قدم، توجہ اور حسن نظر سے لاکھوں دلوں کو علم وعرفان کے نور سے منور کر دیا اور ہر سو یاد خدا کے دیپ جلا دیے۔

ان نفوس قدسیہ کے نام جن کی توجہ نے بندہ ناچیز کو راہ ہدایت کا مسافر بنا دیا۔

قبولش گر بیاید در افادت
ہم استعداد بخشد ہم سعادت

ابوالبرکات مفتی محمد معین الدین حیدری برکاتی (غفرلہ)
مدرس: جامعہ اسلامیہ برکاتیہ بنک روڈ مظفر آباد آزاد کشمیر
0312-9008700=03003961039

# الاهداء

بندہ حقیر اپنی اس ادنیٰ سی کاوش کو

اپنے والدگرامی مخدوم اہلسنت، جگر گوشہ سرکار رجھاگوی

حضرت علامہ مولانا محمد حمید الدین برکاتی دامت برکاتہم العالیہ

بانی ومہتمم: جامعہ اسلامیہ برکاتیہ

بانی: برکاتیہ ٹرسٹ آف پاکستان

ناظم اعلیٰ: برکاتی فاؤنڈیشن ٹرسٹ (کراچی) آزاد کشمیر

بانی وسرپرست اعلیٰ مجلس علمائے برکاتیہ۔

کی خدمت عالیہ میں پیش کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو غوث الزمان حضرت قبلہ عالم علامہ مولانا محمد برکت اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے علمی مشن کو اس عروج تک پہنچانے کی توفیق، اخلاص اور نیک نیتی بخشی جسے تاریخ سنہرے حروف سے رقم کرے گی۔ اللہ تعالیٰ اپنے پیارے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صدقے ان کی کاوشوں کو اپنی بارگاہ بے کس پناہ میں قبول فرمائے اور انھیں دینا و آخرت کی کامیابیوں، سرخرویوں اور سرفرازیوں سے نوازے ۔آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم۔

ابوالبرکات مفتی محمد معین الدین حمیدی برکاتی (غفرلہ)
مدرس: جامعہ اسلامیہ برکاتیہ بنک روڈ مظفرآباد آزاد کشمیر
0312-9008700=03003961039

# اظہارِ تشکر

♦...... استاذ الاساتذہ جناب علامہ مولانا محمد اشرف چشتی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

ناظم اعلیٰ جامعہ غوثیہ مہریہ گولڑہ شریف اسلام آباد

استاذ الاساتذہ بفضیلۃ الشیخ حضرت علامہ مولانا قاضی نظام الدین شاہ صاحب دامت برکاتہم العالیہ

صدر المدرسین جامعہ اسلامیہ برکاتیہ بنک روڈ مظفر آباد آزاد کشمیر

کا دل کی اتھاہ گہرائیوں سے شکر گزار ہوں کہ ان برگزیدہ ہستیوں نے بندہ ناچیز کی حقیری کوشش پر نظر ثانی فرمائی۔

♦...... علامہ مولانا محمد منظور صاحب نظامی، علامہ مولانا حنیف اللہ صاحب جو ہمہ وقت تعاون فرماتے ہیں اور بالخصوص علامہ مولانا محمد عارف چشتی (مدرسین جامعہ ھذا) کا بھی شکر گزار ہوں جنھوں نے اس کتاب کی پروف ریڈنگ کی۔

♦...... برادر صغیر جناب صاحبزادہ میاں محمد نصیر الدین برکاتی ناظم اعلیٰ جامعہ ھذا کا بھی انتہائی شکر گزار ہوں جو تمام امور میں ہمہ وقت تعاون پر کمر بستہ رہتے ہیں۔ جلال الدین مغل صاحب (آف کنڈل شاہی) جنھوں نے پروف کی ہارڈ کاپی میں متعدد بار تعاون فرمایا اور مولانا ایچ ،ایم ارشد منہاس حقانی صاحب (آف کراچی) کا بھی تہہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں جنھوں نے سافٹ کاپی کی سیٹنگ اور ڈیزائننگ کے علاوہ دیگر کئی امور میں تعاون فرمایا۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ان تمام حضرات کی کوششوں کو اپنی بارگاہِ عالیہ میں شرفِ قبولت سے نوازے۔ آمین ثم آمین۔

# اعتراف

اس بات میں قطعی شک نہیں کہ تلخیص المفتاح کے الفاظ جو کہ معانی کثیرہ کے محتمل ہیں کو اردو کے پیراہن سے آراستہ کر کے ان کی توضیح ایسی زبان کے ساتھ کرنا قطعاً قصور سے پاک نہیں ہے جو عربی جیسی فصیح اور کثیر المعانی ہونے سے یکسر خالی ہے اور پھر اگر وہ مترجم یا شارح مجھ سا کم علم، نا تجربہ کار، جس کا اندازِ تحریر پرائیہ بیان کی خوبی سے خالی، عالمانہ اسلوب سے ناآشنا، ایجاز و اختصار سے لاعلم، جس کی کم فہمی و بے علمی مسلم ہو تو ترجمہ، خلاصہ اور تشریح کا پراز تقصیر ہونا عین قیاس ہے۔ بندہ ناچیز اس موقع پر امام جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ کے اشعار عرض کرنا پسند کرے گا:

حمدت اللہ ربی اذ ھدانی ... لما ابدیت مع عجزی وضعفی

فمن لی بالخطاء فارد عنہ ... ومن لی بالقبول ولو بحرف

کم مائیگی اور بے علمی پر اعتراف کامل ہے۔ یہی حقیقت ہے۔ صاحب علم و فن سے یہی درخواست ہے:

عفو کن اے عیب پوشِ عیب کار .... آنچہ گفتم از جنون اللہ گزار

ما ندانستیم مارا عفو کن ... بس پراگندہ کہ رفت از ما سخن

عفو کن زیں ناقصانِ تن پرست ... عفو را دریائے عفو اولیٰ تر ست

## تقریظ جلیل

جامع المعقول والمنقول، استاذ الکل، استاذ الاساتذہ، فخر المتکلمین، سند المدرسین شیخ الحدیث والتفسیر، یادگار اسلاف، خلف

فیلۃ الشیخ حضرت علامہ مولانا **مفتی محمد گل احمد عتیقی** صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔

سابق مفتی وصدر مدرس جامعہ رضویہ جھنگ بازار فیصل آباد۔

سابق شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور۔

سابق ممبر اسلامی نظریاتی کونسل آزاد کشمیر۔

حال شیخ الحدیث جامعہ ہجویریہ دربار داتا صاحب وجامعہ رسولیہ شیرازیہ بلال گنج لاہور۔

**الحمد لله الذی خلق الانسان وعلمه البیان والصلوة والسلام علی سید الانس والجان وعلی آله واصحابه الذین هم نجوم الرحمن امابعد :**

تلخیص المفتاح امام فن، یکتائے روزگار، بحر العلوم جلال الملۃ والدین علامہ عبدالرحمٰن قزوینی خطیب جامع دمشق کی تصنیف ہے جو فن فصاحت وبلاغت کا عظیم شاہکار ہے اور عرصہ دراز سے درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے اور مدارس عربیہ میں فن بلاغت میں پڑھائی جانے والی پہلی کتاب ہے۔اس کا شمار مشکل ترین متون میں ہوتا ہے اس لئے مختلف زبانوں میں اس کی متعدد شروح وحواشی در حواشی ہیں اور اردو زبان میں بھی اس کے کئی تراجم وحواشی ہیں۔ماضی قریب میں محقق وقت، فخر ملت، استاذ العلماء علامہ مولانا عبدالرزاق بھترالوی حطاری مصنف کتب کثیرہ نے اس کا عربی میں ایک جامع، مختصر اور آسان حاشیہ تحریر فرمایا ہے جو کافی حد تک دیگر حواشی وشروح سے بے نیاز کر دیتا ہے اور ذہن نشین ہو جاتا ہے مگر موجودہ دور سہل پسندی اور مصروفیات کا دور ہے۔طلبہ تو درکنار اساتذہ بھی سہل پسندی اور دیگر قومی، ملی اور معاشی مصروفیات کی وجہ سے عربی شروح وحواشی بہت کم پڑھتے ہیں۔اس لئے حالات کے تناظر میں مظفر آباد کی عظیم روحانی و علمی شخصیت سرتاج الاولیا، غوث الوقت، فخر اہلسنت، محسن اہل سنت، پیر علامہ محمد برکت اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ المعروف سرکار جھاگوی کے خاندان کے چشم وچراغ جناب صاحبزادہ ابوالبرکات علامہ مفتی محمد معین الدین حیدی برکاتی نے اپنے بزرگوں کے ماضی کے فیوض وبرکات کے تسلسل کو برقرار رکھتے ہوئے "تنویر البرکات" کے نام سے تلخیص المفتاح کی اردو زبان میں ایک جامع اور مفصل شرح تحریر فرمائی ہے۔معروف ترین اساتذہ صرف خلاصے سے ایک طائرانہ نگاہ سے مقصد کتاب سمجھ کر طلبہ کو سمجھا سکیں گے اور اہل ذوق کے لئے بڑی شرح وبسط کے ساتھ سوالاً جواباً شرح لکھی گئی ہے۔اس شرح کا بغور مطالعہ کیا جائے تو اس سے مختصر المعانی اور مطول کے مشکل مقامات سمجھنے میں کافی مدد مل سکتی ہے۔راقم نے شرح کے بعض مقامات کا مطالعہ کیا تو اسے طلباء واساتذہ کے لئے انتہائی مفید پایا۔جامعہ رسولیہ شیرازیہ کے انتہائی محقق، پیکر شرافت اور فن میراث کے ماہر ترین استاذ مولانا غلام دستگیر چشتی نے اس شرح کا تقریباً بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے۔ان کا مشورہ یہ ہے کہ جن مقامات کا خلاصہ چھوٹ گیا ہے یا چھوڑ دیا گیا ہے ان کا خلاصہ بھی لکھا جائے اور شرح پر نظر ثانی کرتے ہوئے مبتدی طلباء کی استعداد کے مطابق مشکل الفاظ کو آسان الفاظ سے بدل دیا جائے تو بہتر ہوگا تا کہ مبتدی باذوق طلبہ بھی ذوق وشوق سے شرح کا مطالعہ کر سکیں۔آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ فخر ووقار اہلسنت شارح صاحبزادہ ابوالبرکات علامہ مفتی محمد معین الدین حیدی برکاتی تم

مظفر آبادی، ناظم ومدرس جامعہ اسلامیہ برکاتیہ مظفر آباد کی عمر دراز فرمائے۔ ان کے علم وفضل، فیوض وبرکات، درس وتدریس اور تصنیف وتحقیق میں مزید اضافہ فرمائے اور ان کے ادارے کو دن دگنی، رات چوگنی ترقی عطا فرمائے اور بوسیلہ سید الانبیا علیہ التحیۃ والثناء ان کی تصنیف کو قبولیت سے نوازے اور اس کتاب کو قیامت کے دن ان کی اور ان کے رفقاء معاونین کی بخشش ونجات کا ذریعہ بنائے۔

**آمین ثم آمین بجاہ سید المرسلین علیہ التحیۃ والتسلیم۔**

حررہ　**مفتی محمد گل احمد خان عتیقی۔**

سابق مفتی وصدر مدرس جامعہ رضویہ جھنگ بازار فیصل آباد۔

سابق شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ لاہور۔

سابق ممبر اسلامی نظریاتی کونسل آزاد کشمیر۔

حال شیخ الحدیث جامعہ ہجویریہ دربار داتا صاحب لاہور۔

مورخہ 15/12/2011۔ بعد از نماز مغرب۔

## تقریظ جلیل

جامع المعقول والمنقول، استاذ الاساتذہ، استاذ العلماء فخر المدرسین والمحققین، عمدۃ المصنفین، شیخ الحدیث، رئیس المفسرین، فضیلۃ الشیخ حضرت علامہ مولانا **الحافظ عبد الستار** سعیدی دامت برکاتہم العالیہ۔

شیخ الحدیث وناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔

**نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔**

فاضل جلیل عزیز مکرم حضرت مولانا مفتی محمد معین الدین حمیدی برکاتی مدظلہ العالی مدرس جامعہ اسلامیہ برکاتیہ مظفرآباد، فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ایک انتہائی معزز، روحانی اور علمی خانوادہ کے چشم وچراغ اور اعلیٰ صلاحیتوں کے حامل ہیں۔ پیش نظر کتاب "تنویر البرکات" آپ کی قلمی کاوش کا ثمر ہے جو فن بلاغت کی معروف، متداول درسی کتاب "تلخیص المفتاح" کی اردو زبان میں مفصل شرح ہے اور متعدد خوبیوں سے آراستہ ہے۔ اللہ تعالیٰ فاضل موصوف کی اس سعی جمیل کو شرف قبولیت عطا فرماتے ہوئے طلباء کے حق میں مفید ونافع بنائے۔

**آمین بجاہ سید المرسلین علیہ الصلوۃ والسلام وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔**

**حافظ عبدالستار سعیدی۔**

خادم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور۔

## تقریظ جلیل

استاذ العلماء فخر المدرسین والمحققین، عمدۃ المصنفین، شیخ الحدیث، رئیس المفسرین،

فضیلۃ الشیخ حضرت علامہ مولانا حافظ **قاضی عبدالرزاق بتھرالوی** حطاروی دامت برکاتہم العالیہ۔

بانی ومہتمم جامعہ جماعتیہ مہر العلوم اسلام آباد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ ۔ارشاد مصطفوی اس پر دال ہے کہ علم دین کو حاصل کرنا پھر تعلیم دینا ہی انسان کی بھلائی کا موجب ہے۔قرآن پاک اور احادیث مبارکہ کو سمجھنے کے لئے صرف ونحو، علم معانی وغیرہ علوم میں دسترس ہونا ضروری ہے۔علم معانی کی بنیادی کتاب تلخیص المفتاح ہے جو دقیق ہونے کی وجہ سے شروح کی محتاج تھی اس لئے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مطول اور مختصر المعانی جیسی شروح سے اس کے مشکل مسائل کو حل فرمایا لیکن وہ عربی میں تھیں ۔آج کل اردو سے استفادہ کا رواج عام ہو گیا ہے اس کو مدنظر رکھتے ہوئے علامہ ابوالبرکات مفتی محمد معین الدین حیدری برکاتی مدرس جامعہ اسلامیہ برکاتیہ مظفرآباد نے مبسوط شرح اردو میں لکھی ۔اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر عطا فرمائے اور طلباء کرام کو اس سے بھرپور فائدہ حاصل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

**عبدالرزاق بتھرالوی حطاری۔**

## تقریظ جلیل

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔

استاذ العلماء فخر المدرسین والمحققین، عمدۃ المصنفین، شیخ الحدیث، رئیس المفسرین، فضیلۃ الشیخ

حضرت علامہ مولانا **محمد صدیق ہزاروی** سعیدی ازہری دامت برکاتہم العالیہ

فاضل نوجوان حضرت صاجزادہ مفتی محمد معین الدین حمیدی برکاتی زید مجدہ کی ایک عمدہ محققانہ کاوش بنام "تنویر البرکات شرح تلخیص المفتاح" کو چیدہ چیدہ مقامات سے دیکھنے کی سعادت حاصل ہوئی۔ دور حاضر میں اس قدر محنت اور تحقیق عنقا ہے لیکن حضرت صاجزادہ صاحب نے اپنے ہم عصر علماء کے لئے ایک مشعل راہ فراہم کرکے بتایا کہ" ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی"۔ جس دور میں یہ شرح شریف لکھی گئی ہے وہ علمی انحطاط کا دور ہے لیکن راقم ہر اعتبار سے حضرت مؤلف مدظلہ العالی کو خراج عقیدت پیش کرتا ہے۔ ایک تو اس دور میں ان کا اس قدر علمی ذوق قابل قدر ہے اور دوسری بات یہ کہ جب بڑے بڑے آستانوں کے صاجزادگان (الا ماشاء اللہ) اپنی لائن بالخصوص علمی شاہراہ سے کنارہ کشی اختیار کر چکے ہیں ایک عظیم المرتبت روحانی خانوادہ کے چشم و چراغ کا اتنا وقیع علمی کام قابل صد افتخار ہے ہی نہیں، تعجب خیز بھی ہے۔ اگر اس کتاب میں مستقل باب کے طور پر ابتداء میں علم بلاغت کا مکمل تعارف اور تاریخی پس منظر بھی شامل ہو جائے تو سونے پر سہاگہ ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ شرح معلم و متعلم ہر ایک کے لئے مفید ثابت ہوگی۔ راقم اپنے دیرینہ دور طالب علمی کے رفیق علامہ صاجزادہ حمید الدین برکاتی زید مجدہ اور ان کے قابل فخر سپوت حضرت صاجزادہ محمد معین الدین حمیدی برکاتی سلمہ اللہ کو اس عظیم و قیع علمی کاوش پر تہہ دل سے ہدیہ تبریک پیش کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کتاب مستطاب کو شرف قبولیت اور مؤلف کو اجر عظیم عطا فرمائے۔ آمین۔ بجاہ سید المرسلین علیہ التحیۃ والتسلیم۔

**محمد صدیق ہزاروی** سعیدی ازہری۔

ممبر اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان

شیخ الحدیث جامعہ ہجویریہ دربار حضرت داتا گنج بخش رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۱۵ صفر المظفر ۱۴۳۳ھ۔ 10 جنوری 2012۔

## تقریظ جلیل

استاذ العلماء، فخر المدرسین، عمدۃ المصنفین، شیخ الحدیث والتفسیر، یادگار اسلاف،

فضیلۃ الشیخ حضرت علامہ مولانا **مشتاق احمد چشتی** صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔

مفتی وشیخ الحدیث جامعہ غوثیہ مہریہ آستانہ عالیہ گولڑہ شریف اسلام آباد۔

۷۸۶

حضرت علامہ مولانا محمد معین الدین برکاتی نے تلخیص المفتاح کی شرح لکھ کر دینی مدارس کے طلباء پر احسان عظیم کیا ہے۔ متن مشکل مگر شرح بالکل آسان ہے۔ دعا ہے اللہ تعالی مولانا برکاتی کی اس محنت کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور دینی مدارس کے طلباء کو بالخصوص ان کے شاہ پارے سے مستفید فرمائے۔

این دعا از من و زجملہ جہاں آمین باد

**مشتاق احمد چشتی عفی عنہ**

2011/07/31

# تقریظ جلیل

استاذ العلماء، فخر المدرسین، یادگار اسلاف،

فضیلۃ الشیخ حضرت علامہ مولانا قاضی نظام الدین شاہ صاحب دامت برکاتہم العالیہ

صدر المدرسین جامعہ اسلامیہ برکاتیہ بنک روڈ مظفر آباد آزاد کشمیر۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی خلق الانسان وعلمہ البیان والصلوۃ والسلام علی افضل الخلق افصح العرب سید بنی العدنان وعلی آلہ واصحابہ اجمعین ۔ امابعد بندہ نے فاضل نوجوان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد معین الدین حیدری کی شرح تنویر البرکات شرح تلخیص المفتاح کا بالاستیعاب مطالعہ وملاحظہ کیا ہے۔ قرآن مجید کی فصاحت وبلاغت اور اعجاز سمجھنے کے لئے علم معانی وبیان ایک معیار ومیزان ہے اور اس فن میں متعدد کتب اکابر کی تصانیف شدہ موجود ہیں مگر علامہ تفتازانی کی تلخیص المفتاح کی شرح مطول ومختصر المعانی کا اہم مقام ومعیار اور انہیں شرف قبولیت حاصل ہے۔ تلخیص المفتاح کی متعدد زبانوں میں شروح موجود ہونے کے باوجود اردو میں بھی اگر چہ متعدد حواشی وشروح علماء نے تحریر کی ہوئی ہیں مگر بغور دیکھنے اور ملاحظہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان شروح میں جملہ ضروریات ولوازمات موجود نہیں ہیں۔ اسی کو مدنظر رکھتے ہوئے علامہ وفاضل نوجوان حضرت مفتی صاحب نے بھی تلخیص المفتاح کی اردو شرح تصنیف فرمائی۔ الحمد للہ کہ اس شرح میں تلخیص کی عبارت ومفہوم ومقصد کی تشریح وتوضیح کے ساتھ ساتھ مطول ومختصر المعانی کے اہم مقامات وعبارات ومقاصد کی بھی شرح کردی گئی ہے۔ اس طرح تلخیص المفتاح کی یہ شرح تلخیص المفتاح کے مضامین کی مکمل وجامع شرح ہے۔ مختصر المعانی ومطول کی بھی شرح ہے۔ متعدد شروح وکتب میں جو اہم مسائل منتشر تھے فاضل مصنف نے سب کو یکجا کردیا ہے اور غبی، متوسط اور ذہین طلباء وفضلا ومدرسین کے لئے یہ مفید ہے۔ فاضل شارح نے وہ متعدد اہم نکات جو بڑی جستجو کے بعد حاصل کیے جاسکتے ہیں یکجا کر کے سب طلباء وفضلاء پر احسان کیا ہے اور کوشش یہ کی ہے کہ کم علم والے زیادہ سے زیادہ فوائد ایک ہی شرح سے حاصل کر سکیں ۔ اسی غرض ومقصد کے مدنظر مختصر تشریح کے بعد مکمل شرح بھی علیحدہ علیحدہ تحریر فرمادی ہے تا کہ نفس عبارت ومسئلہ سمجھنے کے بعد اس کی شرح ذہن نشین ہوجائے۔ اللہ تعالی فاضل نوجوان شارح کے علم وعمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے تا کہ آئندہ مزید شوق کے ساتھ دین متین کی خدمت کی مزید خدمت سرانجام دیں۔

آمین بجاہ طہ ولیس۔

بندہ احقر **نظام الدین شاہ ازھر البرکتی القادری** کان اللہ لہ

صدر المدرسین جامعہ اسلامیہ برکاتیہ بنک روڈ مظفر آباد

## تقریظ جلیل

استاذ العلماء، فخر المدرسین والمحققین، بفضیلۃ الشیخ جناب علامہ مولانا **محمد اشرف چشتی** صاحب دامت برکاتہم العالیہ
ناظم اعلیٰ جامعہ غوثیہ مہریہ گولڑہ شریف اسلام آباد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی نبیہ الکریم وعلی آلہ واصحابہ اجمعین امابعد ۔بندہ پر تقصیر کا حضرت علامہ محمد معین الدین برکاتی دامت فیوضہم کی تحریر کردہ شرح تنویر البرکات شرح تلخیص المفتاح کا مختلف مقامات سے مطالعہ کرنے کا اتفاق ہوا۔ماشاء اللہ حضرت موصوف نے متن تلخیص کو خلاصہ کی صورت میں واضح کرنے کی سعی بلیغ فرمائی نیز متن وشرح پر ہونے والے کافی اعتراضات کا تحقیقی جائزہ لیا گیا حتی کہ شرح مذکور نے مختصر المعانی کے حواشی دسوقی وغیرہ سے بے نیاز کر دیا۔شرح مذکور مطول ومختصر المعانی پڑھنے والے طلباء کے لئے بھی انشاء اللہ از حد مفید ثابت ہوگی ۔اللہ عزوجل کی بارگاہ میں دعا ہے کہ حضرت فاضل علامہ کی اس کوشش کو اپنی جناب میں قبول فرماتے ہوئے اسے جستجوئے علم رکھنے والوں کے لئے باعث نفع فرمادے۔آمین۔

حررہ عبدہ العاصی فقیر **محمد اشرف چشتی** عفی عنہ۔
من خدام الجامعۃ الغوثیۃ المہریہ گولڑہ شریف
۲۸ شعبان المعظم ۱۴۳۲ھ۔

## پیش لفظ

الحمد لله الذی علمنا الحدیث والقرآن والھمنا دقائق المعانی والبیان والصلوۃ والسلام علی سیدنا محمد الرسول الی الانس والجان وعلی آلہ المشتھر بالاحسان واصحابہ المختصۃ بالرضوان اجمعین۔ نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کی تصدیق دونوں جہانوں میں فلاح وکامیابی کا ذریعہ ہے کیونکہ اسلام کے مطالعہ سے یہ بات "اظہر من الشمس" ہو جاتی ہے کہ اللہ تبارک وتعالی نے ہمیشہ اپنی وحدانیت کے پرچار کے لئے انبیائے کرام علیھم السلام کو نبوت کا تاج عطا کر کے مبعوث فرمایا اور انبیائے کرام علیھم السلام کو ہدایت فرمائی کہ میرے واحد ولاشریک ہونے کا اعلان اور اپنی نبوت کا دعوی فرمائیں اور اس دعوی کی دلیل کے لئے انھیں وہ معجزات عطا فرمائے جن میں اس وقت کے لوگ مہارت تامہ رکھتے تھے مثلا موسی علیہ السلام کے دور میں لوگ جادو کے فن میں کامل واتم تھے مگر یہ فن انھیں دعوائے خدائی اور گمراہی میں لے گیا۔ جب موسی علیہ السلام نے اعلان نبوت فرمایا تو دلیل کے طور پر عصائے موسوی بطور اژدھا معجزہ بنا جو بظاہر ان کے جادو سا معلوم ہوتا تھا مگر جب اس نے تمام جادوگروں کو عاجز کر دیا تو جادوگر سمجھ گئے کہ یہ تائید خدا کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس معجزے نے اس وقت کی باطل قوتوں کو بے نقاب کر کے خدائے واحد ولاشریک کے احکام کی پیروی اور موسی علیہ السلام اور ان کے دین کی حقانیت کو ثابت کر دیا۔ ایسے ہی ایک دور آیا جب عرب نے خانہ کعبہ پر اپنی فصاحت وبلاغت کے جھنڈے لہرائے اور فصیح وبلیغ ہونے کو اپنے ہاں باعث عزت وشرف جانا۔ اس وقت اللہ تعالی نے اپنے پیارے حبیب کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کو قرآن عظیم کی صورت میں ایک ایسا معجزہ عطا کر کے مبعوث فرمایا جس نے تمام انس وجن کو اپنے معارضہ میں عاجز کر دیا، انسان وجن جس کی ایک چھوٹی سی سورہ مبارکہ کی مثل بھی پیش نہ کر سکے۔ قرآن پاک نے ان کے غرور کو خاکستر کر دیا۔ الغرض علی الاطلاق قرآن پاک کے معجز ہونے کا مدار فصاحت وبلاغت پر ہے گویا فصاحت وبلاغت ہی سے قرآن پاک کا معجز ہونا ثابت ہوگا اور جو قرآن پاک کو معجز مانے گا وہ نبی کریم ﷺ کی نبوت کی تصدیق کریگا اور جس نے آپ کی تصدیق کی اس نے اللہ تعالی کو بھی واحد ولاشریک جانا۔ یہی علم فصاحت وبلاغت کی غرض ہے۔ جب فصاحت وبلاغت کی غرض اس قدر عالی المرتبت ہے تو یہ علم بھی عالی مرتبت ہوا کیونکہ علم کی فضیلت اس کے معلوم اور مقصود وغرض وغایت پر موقوف ہوتی ہے (کما سیاتی فی وجہ تخصیص العلم)۔ معلوم ہوا کہ انبیائے کرام علیھم السلام کی تصدیق دنیا وآخرت کی کامیابی کا سبب ووسیلہ ہے۔ نبی کریم ﷺ کی یہ تصدیق قرآن کریم کو معجز ماننے سے، قرآن عظیم کا معجز ماننا فصاحت وبلاغت سے اور فصاحت وبلاغت کی معرفت اس کے اصول وقواعد کی معرفت پر موقوف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام میں صرف ونحو وغیرہ فنون کا ایجاد بھی قرآن وحدیث کی صحیح معرفت کے لئے ہوا تھا۔ قرآن پاک کے رعب ودبدبہ کے سبب کافی عرصہ تک لوگوں کے اذہان علم فصاحت وبلاغت کے قواعد وضوابط تک رسائی نہ پا سکے۔ سب سے پہلے جس شخص نے باقاعدہ اس فن کی قسم ثالث (بدیع) پر کام کو کتابی شکل دی وہ شاہزادہ عبداللہ بن معتز متوکل المتوفی 296ھ ہے اس کے بعد عمرو بن بحر بن محبوب ابوعثمان الجاحظ المعتزلی المتوفی 255ھ نے اپنی کتاب "البیان والتبیین" میں اس فن کے متعلق جستہ جستہ اشارے فرمائے۔ اس بعد شیخ عبدالقاہر جرجانی شافعی اشعری المتوفی 471ھ نے اس فن پر "اسرار البلاغۃ اور دلائل الاعجاز" نامی دو مفید ترین کتابیں تالیف کیں (بغیۃ الوعاۃ بحوالہ تسہیل البیانی شرح مختصر المعانی للعلامہ محمد مہرالدین)۔ قریبا ایک صدی بعد علامہ ابو یعقوب

یوسف بن محمد سکا کی خوارزمی المتوفی 626ھ کا دور آیا آپ نے "مفتاح العلوم" نام سے ایک شہرہ آفاق اور مایہ ناز تالیف تحریر فرمائی۔ یہ کتاب مختلف فنون پر مشتمل تھی (جیسا کہ آگے آئے گا)۔ یہ تالیف ہزار خوبیوں کے باوجود چند نقائص پر بھی مشتمل تھی جس کے سبب مصنف تلخیص المفتاح نے مفتاح العلوم کی تلخیص کرنا ضروری سمجھا۔ اللہ تعالی نے تلخیص المفتاح کو بھی کمال شہرت نصیب فرمائی اور علماء میں اس قدر قبولیت سے نوازا کہ انھوں نے اسے داخل درس نظامی فرمالیا۔ تلخیص المفتاح کی چار دام شہرت نے علماء کو اس کی شروحات پر برانگیختہ کردیا۔ ان شارحین میں جس شارح کو اللہ تعالی نے لازوال ودائمی شہرت سے سرفراز فرمایا اس شخصیت کو دنیا سعد الدین التفتازانی کے نام سے یاد کرتی ہے۔

## تنویرالبرکات شرح تلخیص المفتاح

محترم قارئین کرام تلخیص المفتاح قاضی القضاۃ عمدۃ الاسلام، قدوۃ الانام، افضل المتاخرین المتجرین جلال الملۃ والدین محمد بن عبدالرحمٰن القزوینی الخطیب بجامع دمشق کی شہرہ آفاق اور بے بدل تصنیف ہے۔ جس میں آپ نے گویا سمندر کو کوزے میں بند فرمادیا ہے۔ علامہ تفتازانی کتاب مذکور کی توصیف میں یہ شعر نقل فرماتے ہیں:

ففی کل لفظة منه روض من المنی = وفی کل سطر منه عقد من الدرر۔

یعنی اس کے ہر ہر لفظ میں مطلوب ومقصود کے کئی باغ ہیں یعنی لفظ تو ایک ہے مگر اس کے معانی محتملہ کثیر ہیں اور اس کی عبارت کی ہر ہر سطر فصاحت وبلاغت میں ایسی ہے جیسے قیمتی وبیش بہا موتیوں کے ہار ہوں۔ بندہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کتاب کے عظیم المرتبت ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ یہ وہ واحد کتاب ہے جس کے لئے ایک ہی شارح کی تصنیف کردہ دو شرحیں داخل درسِ نظامی ہیں۔

ہم یہ بات کھلے دل سے تسلیم کرتے ہیں اور اس میں کوئی دوسری رائے نہیں ہے کہ تلخیص المفتاح کی تشریح علامہ تفتازانی کی تحریرات وتوضیحات کی روشنی کے بغیر نہیں کی جاسکتی تھی کہ اگر کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ میں تلخیص کو عمدۃ الاسلام، قدوۃ الانام افضل العلماء الاکرام علامہ سعد الملۃ والدین التفتازانی کی تشریحات کے روشنی اور ان کی توضیحات کے بغیر افہام وتفہیم پر قادر ہوں تو یہ قول ایک گونہ کذب پر مشتمل ہوگا جیسا کہ تفتازانی علیہ الرحمہ نے اپنی بہترین شرح مطول میں تین قسم کے لوگوں کی نشاندہی فرمائی۔ قسم اول یعنی جہلا کو اپنے قول "واکثرهم قد حرموا توفيق الاهتداء الى مافيه من مطويات الرموز والاسرار" سے بیان کیا یعنی یہ لوگ بظاہر علماء کے لبادہ میں ہیں مگر درحقیقت یہ جہلا ہیں کیونکہ اس قسم کے پاس کوئی ایسی شرح موجود نہیں تھی جس کی مدد سے یہ لوگ تلخیص المفتاح کے رخ زیبا کی پردہ کشائی کرسکتے اور خود اپنی استعداد اتنی نہیں تھی کہ بغیر کسی شرح کے یہ تلخیص کو حل کرسکیں۔ قسم ثانی کو اپنے قول "تری بعض معاطيه قد اكتفوا بمافهموه من ظاهر المقال من غير ان يكون لهم اطلاع على حقيقة الحال" سے بیان کیا ہے۔ یعنی اس قسم کے لوگ محض ظاہری قیل وقال سے آشنا ہیں اور حقیقتِ حال اور اس کی تحقیق سے بالکل ناواقف ونابلد ہیں یعنی وہ یہ نہیں جانتے ہیں کہ مصنف نے جو بات کہی وہ صحیح ہے یا غلط ہے۔ علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ نے قسم ثالث کو "وقد تصدوا السلوك طرائقه من غير دليل فاضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل" سے بیان کیا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اس قسم کے لوگوں نے دلیل کے بغیر کوئی راستہ اختیار کیا اور پھر دوسروں کو بھی گمراہ کیا اور خود بھی گمراہ ہوئے۔ معلوم ہوا کہ تلخیص المفتاح کو سمجھنے کے لئے علامہ سعد الدین التفتازانی کی عبارات کو سمجھنا ضروری ہے بس اس وجہ سے مؤلف نے تلخیص المفتاح کے

مطالب کو علامہ تفتازانی کے اقوال کی روشنی میں خوب شرح وبسط کے ساتھ حل کیا۔ مؤلف نے اس شرح کا نام اپنے دادا حضور حضرت قبلہ عالم غوث الزمان، منبع علم وعرفان علامہ مولانا محمد برکت اللہ جھاگوی ثم سالک آبادی کی نسبت سے تنویر البرکات رکھا ہے۔

مدارس دینیہ کے کہنہ مشق اساتذہ کرام فن بلاغت میں متداول کتاب تلخیص المفتاح کی اہمیت وافادیت اور ضرورت سے بخوبی واقف ہیں۔ اسی افادیت کے پیش نظر اس کتاب کی متعدد عربی شروحات معرض وجود میں آئیں۔ عصر حاضر میں جب سے متون کی شروح یا شروح کی تشریحات کو اردو زبان میں ڈھالا گیا تو تلخیص المفتاح کی بھی کئی شروح جامۂ اردو میں ملبوس ہو کر منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئیں بالخصوص میری مراد تنویر البرکات شرح تلخیص المفتاح ہے جس کے مؤلف حضرت علامہ مفتی محمد معین الدین حیدری برکاتی زید مجدہ ہیں جو جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور کے فاضل اور جامعہ اسلامیہ برکاتیہ کے ناظم تعلیمات ہیں۔ ہم اب ذیل میں تنویر البرکات اور اردو کی دیگر شروحات کا تقابلی جائزہ اور تنویر البرکات کی خصوصیات پیش کریں گے۔

## تقابلی جائزہ

تنویر البرکات ایسی شرح نہیں ہے جس میں مطول اور مختصر کی عبارات کے ترجمہ کو تشریح میں پیش کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ عبارات مستقل فنی حیثیت رکھتی ہیں۔ مطول ومختصر کا داخل درس نظامی ہونا ہی ان کی مستقل فنی حیثیت کی بین دلیل ہے۔ تنویر البرکات ایسی شرح بھی نہیں ہے جس میں انتہائی اختصار کے ساتھ بات کو بیان کیا گیا ہو یعنی سمندر کو کوزے میں بند رکھتے ہوئے گفتگو نہیں کی گئی کیونکہ یہ مزید پیچیدگی کا باعث ہے۔ تنویر البرکات میں ایسا بھی نہیں کیا گیا کہ جہاں مسئلہ آسان ہو اور طبیعت بھی جولانی دکھائے تو کچھ وضاحت کر دی جائے۔ تنویر البرکات اردو کی ان شروحات سے بھی نہیں ہے جن میں مصنف کی غرض کو وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا بلکہ بات ایسے انداز پر تحریر کی گئی ہے کہ گویا اس کا ماقبل عبارت کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ تنویر البرکات میں تلخیص کے ہر ہر لفظ میں پائے جانے والے معانی محتملہ کو انتہائی مربوط شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں کہ اسے پڑھنے کے لئے ہر حال میں صاحب ذوق وشوق ہونا ضروری ہے۔ اس میں کمزور طلباء کی رعایت نہیں کی گئی۔ الحمد للہ تعالی اس شرح کی ترتیب ایسے انداز پر کی گئی ہے کہ جو لوگ منشاءِ مصنف اور نفسِ کتاب کو حل کرنا چاہتے ہیں انھیں تشریح کی گھاٹیاں نہ چھاننی پڑیں بلکہ فوراً ہی مطلب حاصل کر لیں۔ اس مقصد کے لئے ترجمہ کے بعد خلاصہ کا اضافہ کر دیا جس میں مصنف کے کلام کا ماقبل کلام کے ساتھ ربط، مصنف کی غرض اور نفس مسئلہ کو ایسے انداز میں بیان کیا جو طلباء کو فوراً ذہن نشین ہو جائے۔ خلاصہ میں مقصود نفس مسئلہ کا حل ہے۔ ہاں تشریح میں مذکور آئندہ کسی خاص بات کی طرف اشارہ ضرور ہوگا جو کہ محض اشارہ ہوگا کسی چیز کا اجمال نہیں ہوگا کما ھو الظاہر لمن ھو من ذوی الافہام۔

## خصوصیات تنویر البرکات

1...... عربی عبارت کے حل کے لئے متن کو اعراب سے مزین کیا گیا ہے۔

2...... عربی عبارت کو سمجھنے کے لئے بامحاورہ ترجمہ پیش کیا گیا ہے۔

3...... ترجمہ کے بعد طلباء کی سہولت کے لئے متن کا خلاصہ سیاق وسباق اور ربط کو مدنظر رکھتے ہوئے پیش کیا گیا ہے۔

4﴿......تنویر البرکات اگرچہ تلخیص المفتاح کی شرح ہے مگر اس شرح کو اس انداز میں پیش کیا گیا ہے کہ تلخیص کی شرح مختصر المعانی کے مطالب و مفاہیم کو غرض شارح کیساتھ تقریباً بالاستیعاب اور تلخیص المفتاح ہی کی طویل شرح مطول کے مطالب و مفاہیم کو اکثر و بیشتر حل کرتی نظر آتی ہے۔

5﴿......تلخیص المفتاح کے شارح علامہ تفتازانی کے مختار مذہب کی نشاندہی کا خصوصی لحاظ کیا گیا ہے۔

6﴿......تنویر البرکات میں علامہ تفتازانی کے علاوہ ماہرین فن سے بھی قیل وقال کو پیش کیا گیا ہے۔

7﴿......قابل قدر خصوصیت یہ بھی ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں ماہرین بلاغت کے مختلف مذاہب ہیں ان کو ایک جگہ بیان کر دیا گیا۔اس خوبی سے دیگر اردو کی شروح خالی نظر آتی ہیں۔

8﴿......تلخیص پر وارد ہونے والے اعتراضات کو بالاستیعاب حل کیا گیا ہے اگرچہ علامہ تفتازانی نے اعتراض وجواب کو آسان یا مشہور ہونے کے وجہ سے ترک فرمایا ہو۔

9﴿......بعض مقامات پر تلخیص کے شارح علامہ تفتازانی کی عبارت پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات بھی اس لئے دیے گئے کہ شرح کے واسطہ سے متن یا ماتن پر وارد ہو رہے تھے۔

10﴿......جابجا مختلف فنون کے قواعد وضوابط کی بھی جھلک نظر آتی ہے۔

11﴿......بیک وقت ایک شرح سے مبتدی اور منتہی طلباء کے علاوہ خصوصاً اساتذہ کرام اور ماہرین فن بھی استفادہ کر سکتے ہیں۔

12﴿......واللہ در المصنف کہ معرب عبارت،ترجمہ،خلاصہ،تشریح اور قیل وقال سے ہر قسم کے طلباء استفادہ کر سکتے ہیں۔

## استدعا

اساتذہ کرام کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر وہ اس شرح کے مباحث کو مطالعہ کے بعد سہل اور مختصر و جامع انداز میں طلباء کے سامنے پیش فرمائیں جیسا کہ اساتذہ کا وطیرہ ہے تو زیادہ بہتر ہوگا اگرچہ اس میں قیل وقال کی طوالت ہے مگر شرح کی افادیت اپنی جگہ مسلم ہے کسی شرح کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کما قیل ''وللناس فیما یعشقون مذاھب ''یعنی لوگوں کا مذہب انکی پسندیدہ چیزیں ہیں۔ماضی میں تلخیص کی متعدد شروح منصۂ شہود پر آ چکی ہیں لیکن ان میں تنویر البرکات کی تعیین ایک ذوقی اور فنی چیز ہے جس کا اندازہ پڑھنے والے قارئین پر چھوڑ دیا جاتا ہے۔

دعا ہے کہ خداوند قدوس حضرت مولانا مفتی محمد معین الدین حیدری زید مجدہ کی اس کاوش کو قبول فرمائے اور مدرسین وطلباء کے لئے اس شرح کو نفع بخش بنائے۔آمین۔

**محمد منظور نظامی** غفر لہ

مدرس: جامعہ اسلامیہ برکاتیہ بنک روڈ مظفرآباد آزاد کشمیر

2011/06/09۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ ـــــــــ

﴿ترجمہ﴾ اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔تمام خوبیاں اللہ تعالی کے لئے ہیں ۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن نے اپنی کتاب کو بسم اللہ سے برکت حاصل کرتے ہوئے تحمید سے شروع کیا تا کہ قرآن پاک کی اقتداء،حدیث رسول ﷺ کی پیروی اور سلف صالحین کے طریقہ کی عملداری ہو سکے۔باقی حمد اور اس کے مقابل شکر کی تعریفات اور اسم جلالت کی بحث ذیل کی تخریج میں آرہی ہے مطالعہ کرلیا جائے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمدللہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین۔

﴿ـــــقولہ الحمد الخ۔قول مذکور کے تحت ہم چند چیزیں بیان کریں گے۔اول حمد لانے کی وجہ۔دوئم حمد کا لغوی واصطلاحی معنی اور اس کے مقابل شکر کا لغوی واصطلاحی معنی۔سوئم ان کے لغوی واصطلاحی مفہوم اور متعلق ومورد کے درمیان نسبت۔

﴿اول﴾ـــــــ سوال:۔ ماتن کا مقصود بلاغت میں کتاب تصنیف کرنا ہے یعنی ماتن کا مقصود علم معانی،علم بیان اور علم بدیع کے مسائل کو تحریر کرنا ہے جبکہ ماتن تسمیہ اور تحمید میں شروع ہو گئے جس سے"الاشتغال بما لا یقصد"یعنی امور غیر مقصودیہ میں مشغول ہونا لازم آیا جو کہ عقلمند انسان کے لائق ومناسب نہیں ہے۔

جواب:۔ ماتن نے مقصود میں شروع ہونے سے پہلے تسمیہ سے برکت حاصل کرتے ہوئے حمد بیان کرنا اس لئے ضروری سمجھا کیونکہ اللہ تعالی کی انعام کردہ نعمتوں اور اس کے حق کی شکر گزاری اور ادائیگی واجب ہے اور چونکہ تصنیف کتاب کی توفیق بھی اللہ تعالی کی ایک عظیم نعمت ہے لہذا اس پر اللہ تعالی کی حمد کرنا ضروری تھا۔معلوم ہوا کہ یہ الاشتغال بما لا یقصد نہیں بلکہ الاشتغال بما وجب علیہ کے قبیلہ سے ہے جس میں مشغولیت سے عدم مناسبت لازم نہیں آتی۔فلا اعتراض۔

سوال:۔ ماتن کا قول"علی ماانعم"حمد وشکر دونوں کا محتمل ہے۔حمد کا اس طرح محتمل ہے کہ حمد کا متعلق (جس کے سبب حمد کی جاتی ہے) وہ نعمت وغیر نعمت (عام) ہے۔یہاں حمد انعام پر ہو رہی تو متعلق کے اعتبار سے حمد پائی گئی اور چونکہ شکر کا متعلق فقط نعمت (جو کہ خاص) ہے لہذا شکر کا بھی احتمال پایا گیا کیونکہ قاعدہ ہے کہ خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے (جیسا کہ آرہا ہے ان شاء اللہ تعالی) تو جب یہ عبارت دونوں باتوں کی محتمل تھی تو پھر ماتن تسمیہ کے بعد شکر سے اپنی کتاب کا آغاز کرتے ہوئے"الشکر للہ"کہتے لہذا ماتن نے"شکر للہ"کو چھوڑ کر تحمید بعد از تسمیہ ہی سے اپنی کتاب کا آغاز کیوں کیا۔

جواب:۔ ﴿اولاً﴾ کتاب اللہ کی اقتداء ہو جائے کیونکہ قرآن پاک بھی تسمیہ کے بعد تحمید سے شروع ہو رہا ہے گویا ماتن نے قرآن پاک سے اقتباس کرتے ہوئے اپنی کتاب کو اسی طریقہ پر شروع کر دیا جس کی طرف قرآن پاک مشیر ہے ﴿ثانیاً﴾ تا کہ نبی کریم ﷺ کی حدیث پر عمل ہو جائے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کا فرمان عالی شان ہے کہ کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بحمد اللہ تعالی فھو اجزم (او کما قال رسول اللہ ﷺ ) یعنی ہر وہ ذیشان کام جو اللہ تعالی کی حمد کے بغیر شروع کیا جائے وہ بے برکت ہوتا ہے۔جب تارک حمد کے لئے مذکورہ وعیدیں تھیں تو ماتن نے ان سے بچتے ہوئے اپنی کتاب کو تحمید بعد از تسمیہ سے شروع کیا۔﴿ثالثاً﴾ سلف صالحین کے طریقہ پر عمل

ہوجائے کیونکہ ان تمام حضرات نے اپنی کتابوں کو اسی طریقہ پر شروع کیا ہے۔ **﴿رابعاً﴾** دراصل مقصود کی ادائیگی میں "حمد لغوی" شکر سے زیادہ اظہر ہے کیونکہ شکر کے مورد (وہ چیزیں جن سے شکر ادا ہوتا ہے) تین ہیں اول زبان، دوئم عمل بالارکان اور سوئم عمل بالجنان تو شکر زبان کے علاوہ عمل بالارکان اور عمل بالجنان کا بھی احتمال رکھتا ہے اور آخری دو میں اعتقاد مخفی ہوتا ہے جس سے صحیح تعیین نہیں ہو سکتی تھی اور اسی وجہ سے حدیث شریف میں آیا ہے "ماشکر الله عبد لم یحمده (جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد نہیں کی اس نے اللہ تعالیٰ کا شکر بھی ادا نہیں کیا)" لہٰذا حمد کے ساتھ تعبیر کرنا ضروری تھا۔ **﴿خامساً﴾** تا کہ اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ حمد کا فرد کامل اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہی خاص ہے کیونکہ حمد مختار ہونے پر دلالت کرتی ہے (کیونکہ وہ جمیل اختیاری جو فاعل مختار کی طرف منسوب ہے پر دلالت کرتی ہے) اور "مختار کامل" اللہ تعالیٰ ہی کی ذات والاصفات ہے۔ بس ثابت ہو گیا کہ حمد اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہی خاص ہے۔ **﴿سادساً﴾** چونکہ اللہ تعالیٰ کی عطاء کردہ نعمتوں کا شکر ادا کرنا واجب ہے اور اس حق کی کامل حمد کے بغیر ممکن نہیں تھی جیسا حدیث شریف کا مضمون ہے کہ "ماشکر الله عبد لم یحمده یعنی جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد نہیں کی اس نے اللہ تعالیٰ کا شکر بھی ادا نہیں کیا ہے" تو ماتن نے اپنی کتاب کو تحمید بعد از تسمیہ سے شروع کیا۔

**سوال:** آپ نے جواب کی وجہ ثانی میں کہا ہے کہ ماتن نے الحمد للہ سے اس لئے آغاز کیا تا کہ حدیث مبارک پر عمل ہو سکے حالانکہ تسمیہ کی بارے میں بھی اسی طرح کی حدیث مروی ہے کہ کل امر ذی بال لم یبدأ فیه ببسم الله تعالی فهو اقطع (او کما قال رسول الله ﷺ) اب تحمید اور تسمیہ والی حدیث کے درمیان تعارض آ گیا اور حدیث کا **قاعدہ** ہے کہ اذا تعارضا تساقطا کہ جب دو حدیثوں میں تعارض آجائے تو وہ ساقط العمل ہوجاتی ہیں لہٰذا ان دونوں حدیثوں کو ابتداء کے لئے دلیل بنانا جائز نہ ہوا۔

**جواب:** دو احادیث میں تعارض اس وقت متحقق ہوتا ہے جب ان میں تطبیق کی صورت ممکن نہ ہو جبکہ یہاں تطبیق ممکن ہے۔ بیان تطبیق سے قبل ایک تمہید ضروری ہے کہ ابتداء کی تین صورتیں ہیں۔ (1) ابتدائے حقیقی مایتقدم علی جمیع الاشیاء یعنی جو تمام چیزوں پر مقدم ہو۔ (2) ابتدائے عرفی مایتقدم علی المقصود یعنی جو مقصود سے پہلے ہو۔ (3) ابتدائے اضافی مایتقدم علی بعض ویتاخر عن بعض۔ یعنی جو کچھ چیزوں پر مقدم اور کچھ چیزوں سے مؤخر ہو۔ بعد از تمہید کہ تسمیہ والی حدیث کو ابتدائے حقیقی پر محمول کریں گے یعنی کتاب میں مذکورہ تمام اشیاء سے مقدم ہے اور تحمید والی حدیث کو اضافی یا عرفی پر محمول کریں گے یا پھر تسمیہ و تحمید دونوں کو عرفی پر محمول کریں گے۔ فلا اعتراض۔

**حمد:** اب ہم حمد اور اس کے مقابل شکر کی لغوی، اصطلاحی تعریفات بیان کر کے نسبت بیان کریں گے۔ حمد کا لغوی معنی ہے هو الثناء باللسان علی قصد التعظیم سواء تعلق بالنعمة او بغیرها۔ یعنی زبان سے تعظیم کے ارادہ کے ساتھ نعمت وغیرہ کے بدلے میں ذکر خیر کرنا حمد کہلاتا ہے۔ حمد اصطلاحی "فعل یشعر بتعظیم المنعم بسبب کونه منعما اعم ان یکون فعل اللسان او الارکان۔"

**سوال:** شارحین حضرات حمد کی تفسیر میں حمد لغوی پر ہی اکتفا کیوں کرتے ہیں۔ حمد اصطلاحی و عرفی کیوں بیان نہیں کرتے۔

**جواب: ﴿اولاً﴾** جس حمد سے ابتداء و بدایت طلب کی جاتی ہے وہ حمد لغوی ہی ہے لہٰذا شارحین اس کی تفسیر پر اکتفاء کرتے ہیں۔
**﴿ثانیاً﴾** حمد کو حمد لغوی پر اس لئے محمول کیا جاتا ہے کیونکہ تفسیر میں سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ جس طریقہ پر وارد ہے اسی طریقہ پر تفسیر بھی کی جائے اور احادیث مبارکہ میں حکایت کرتے ہوئے "الحمد لله" رفع کے ساتھ ہی وارد ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ کہ یہی لفظ مراد ہیں تو اگر

عرفی واصطلاحی معنی مراد ہوتا تو اس لفظ (الحمد لله) پر اقتصار کی کوئی وجہ نہیں رہتی اور الفاظ مذکورہ کی تفسیر حمد لغوی کے ساتھ ہی کی جاسکتی ہے یعنی حمد کا لغوی معنی ہی بیان کیا جائیگا۔

**سوال:۔** معنی مذکور کے اعتبار سے ثناء زبان ہی کے ساتھ ممکن ہے۔ معلوم ہوا کہ ثناء کے بعد "لسان" کا ذکر استدراک (فضول ولغو) ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** لسان اگر چہ ثناء سے معلوم ہو رہا ہے مگر حمد کے لسان کے ساتھ مختص ہونے پر نص کرنے کے لئے اسے صراحۃً ذکر کر دیا گیا تا کہ نسبت بیان کرتے ہوئے اس پر تفریع بٹھائی جاسکے۔ **﴿ثانیاً﴾** ثناء میں استعمال مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے لسان کا ذکر کر دیا یعنی اگر لسان ذکر نہ کرتے تو وہم ہو سکتا تھا کہ یہاں ثناء غیر لسان (ارکان یا جنان میں بھی) مجازاً مستعمل ہے۔ اس وہم کو دور کرنے کے لئے لسان کا ذکر کرنا لازم تھا۔

**سوال:۔** قبل از سوال تمہید۔

حمد کے پانچ ارکان ہیں (1) حامد یعنی جس سے حمد صادر ہو جیسا کہ ماتن علیہ الرحمہ۔ (2) محمود یعنی جس کی تعریف کی جائے جیسا کہ یہاں ذات باری تعالی۔ (3) محمود علیہ یعنی جو حمد کا باعث ہو مثلاً نعمت وغیرہ۔ (4) محمود بہ یعنی حمد کے الفاظ کا مدلول۔ (5) صیغہ حمد یعنی حمد کے الفاظ۔ بعد از تمہید۔ آپ نے کہا کہ حمد نعمت اور غیر نعمت دونوں پر ہو سکتی ہے یعنی نعمت کے بدلہ میں اور کسی بدلہ وعوض کے بغیر مطلقاً بھی حمد ہو سکتی ہے حالانکہ محمود علیہ یعنی جس کے باعث آپ حمد کریں گے وہ حمد کا رکن و جزو اور حمد کے لئے موقوف علیہ ہے اور **قاعدہ** ہے "الماهية تنعدم بانعدام جزئها" کہ ماہیت جزو کے منعدم ہونے سے خود بھی منعدم ہو جاتی ہے یعنی حمد کسی باعث کے بغیر (مطلقاً) نہیں کی جاسکتی جبکہ یہاں مطلقاً حمد ہو رہی ہے۔

**جواب:۔** حمد کی دو قسمیں ہیں اول حمد مقید یعنی جب وہ کسی نعمت کے مقابلہ میں ہوگی تو وہ حمد مقید کہلائی گی۔ دوم حمد مطلق یعنی جب وہ کسی جمیل اختیاری فعل کے باعث پائی جارہی ہو تو وہ حمد مطلق کہلائیگی۔ تو حمد کے مطلق ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی باعث و محمود علیہ کے بغیر ہو رہی ہے کیونکہ حمدِ مطلق میں محمود علیہ "فعل جمیل اختیاری" ہے لہٰذا مقید و مطلق دونوں صورتوں میں محمود علیہ متحقق و ثابت ہے۔ فلا اعتراض علیہ۔

**شکر۔** شکر لغوی "فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان" ۔ "یعنی شکر ایسا فعل ہے جو منعم کی تعظیم پر اس کے منعم ہونے کے سبب دلالت کرے چاہے وہ فعل زبان، یا پھر ارکان سے ادا ہو۔ شکر کی اصطلاحی "هو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه به من السمع والبصر وغيرهما الى ما خلق لاجله" ۔ "یعنی بندے کا اللہ تعالی کی طرف سے انعام کردہ سماعت و بصارت وغیرہ چیزوں کو اسی کے مخلوقہ مصارف میں صرف کرنا شکر اصطلاحی کہلاتا ہے۔

**سوال:۔** شکر کی تعریف میں آپ نے "فعل" کا لفظ ذکر کیا جو کہ قول اور اعتقاد کے مقابل کا نام ہے کما ھو المتعارف لہٰذا یہ تعریف شکر لسانی اور جنانی کو شامل نہیں ہوگی کیونکہ لسان سے قول اور جنان سے کیفیت نفسانیہ مراد ہے۔ تو جب فعل مذکور شکر لسانی اور جنانی کو شامل ہی نہیں تو پھر تعمیم کرتے ہوئے "سواء كان باللسان الخ" کہنا درست نہ ہوا لہٰذا شکر کو فعل کے بجائے ایسی چیز کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیے تھا جو امور ثلاثہ کو شامل ہوتی۔

**جواب:۔** یہ اعتراض اس صورت میں وارد ہوگا جب فعل سے اس کا عرفی معنی مراد ہو جبکہ یہاں فعل کا عرفی معنی مراد نہیں بلکہ فعل سے "امر وشان"

مراد ہے یعنی یہاں اہل لغت کی اصطلاح مراد ہے اور امر و شان کا معنی امور ثلاثہ کو شامل ہے۔ فلا اعتراض۔

**بیان نسبت** ۔ یہاں چار اعتبار سے نسبت بیان کی جائیگی اول، حمد و شکر کے مورد کے اعتبار سے، ثانی دونوں کے متعلق کے اعتبار سے۔ ثالث دونوں کے مفہوم کے اعتبار سے اور رابع حمد کے لغوی و اصطلاحی اور شکر کے لغوی و اصطلاحی مفاہیم کے اعتبار سے۔

﴿اول﴾ حمد و شکر کے مورد (جس سے یہ دونوں ادا ہوتے ہیں) کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی "حمد" مورد کے اعتبار سے خاص ہے کیونکہ حمد کا مورد صرف زبان ہے جبکہ شکر زبان، جنان اور ارکان تینوں سے ادا ہوتا ہے ﴿ثانی﴾ حمد اور شکر کے متعلق کے اعتبار سے بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت پائی جاتی ہے یعنی شکر کا متعلق خاص کہ اس کا متعلق فقط نعمت (خاص) ہے اور حمد کا متعلق نعمت و غیر نعمت (عام) ہے۔ ﴿ثالث﴾ حمد و شکر کے لغوی مفاہیم کے مابین عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ جب دو کلیاں ایک دوسرے کے لئے کچھ وجوہ سے عام اور کچھ وجوہ سے خاص ہوں تو ان میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے اور عموم خصوص من وجہ کے تین مادے ہیں ایک اجتماعی اور دو افتراقی۔ (1) اجتماعی مادہ جیسے کوئی شخص کسی نعمت کے عوض زبان کے ساتھ کسی کی تعریف کرتا ہے تو یہ زبان سے ادا ہونے کی وجہ سے حمد ہوگی اور اور نعمت کے عوض ہونے کی وجہ سے شکر ہوگی۔ (2) پہلا مادہ افتراقی جیسے کوئی شخص کسی کی بغیر نعمت کے زبان کے ساتھ تعریف کرتا ہے تو یہ صرف حمد ہوگی۔ (3) دوسرا مادہ افتراقی جیسے کوئی شخص کسی کا نعمت کے عوض جنان یا ارکان سے شکر ادا کرتا ہے تو یہ صرف شکر ہوگا۔ ﴿رابع﴾ حمد کے لغوی و اصطلاحی مفہوم میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس طرح حمد و شکر کے لغوی مفہوم میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ شکر کے لغوی و اصطلاحی معنی میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے جیسا کہ ہر دو کی لغوی و اصطلاحی تعریفات سے عیاں ہے۔

﴿نوٹ﴾ بیان مذکور سے واضح ہو گیا ہے کہ شکرِ لغوی اور حمدِ اصطلاحی میں کوئی فرق نہیں ہے جبکہ حمد لغوی اور شکر لغوی میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے (جیسا کہ وجہ ثالث میں مذکور ہوا) تو حمد لغوی اور حمد اصطلاحی میں بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی **کما هو الظاهر من تعريفاته**۔

**سوال:** جب شکر متن میں مذکور نہیں تو پھر اسکی تعریف اور نسبت کو بیان کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

**جواب:** شکر اگر چہ متن میں مذکور نہیں مگر سامع کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ شکر بھی اسی چیز (حمد) کا نام ہے بس اس وہم کو مٹانے کے لئے ہم نے حمد کے ساتھ اسکی قریبی چیز یعنی شکر کی تعریف اور نسبت بیان کر دی۔

**سوال:** آپ نے حمد کا مقابل شکر تو بیان کیا مگر مدح کو کیوں بیان نہ کیا ہے حالانکہ حمد کے ذکر سے مدح کا وہم بھی ہو سکتا تھا۔

**جواب:** دراصل حمد و مدح میں دو قول ہیں اول کہ حمد و مدح مترادف ہیں۔ دوئم حمد "الجميل الاختياری" پر ہوتی ہے جبکہ مدح عام یعنی جمیل اختیاری و غیر اختیاری دونوں پر ہوتی ہے۔ ماتن حمد و مدح کے ترادف کے قائل ہیں لہٰذا حمد کے ذکر کے بعد مدح کے ذکر کی ضرورت نہیں تھی۔

﴿......**قوله الله** الخ۔ لفظ اسم کا اطلاق تین چیزوں پر ہوتا ہے اول فعل و حرف کے مقابل پر دوئم کنیت و لقب کے مقابل پر سوئم صفت کے مقابل پر۔ یہاں پہلے کے علاوہ آخری دونوں مراد لے سکتے ہیں۔ پہلا اس لئے مراد نہیں لے سکتے کیونکہ وہ ایسے امر کلی کے لئے موضوع ہوتا ہے جو مستقل بالذات ہو اور تین زمانوں میں سے کسی ایک سے ملا ہوا نہ ہو۔ جیسے انسان اللہ تعالیٰ کی ذات میں حیران ہے ایسے ہی اس کے نام میں حیران

وسرگردان ہے کہ کیا یہ علم ہے جو کنیت ولقب یا صفت کے مقابل ہے، اسم ذاتی ہے یا اسم ذاتی نہیں ہے، جامد ہے یا مشتق ہے۔ اگر مشتق ہے تو مشتق منہ کیا ہے۔ المختصر اسم جلالت کی اصل میں بہت اختلاف ہے۔ **﴿اسم جلالت علم﴾** اسم جلالت کی تعریف ہے "هو علم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد" یعنی "اللہ" ایسی ذات کا نام ہے جو واجب الوجود اور تمام محامد کی مستحق ہے۔ اسم جلالت (اللہ) کو جو لوگ علم مانتے ہیں ان کے تین مذہب ہیں (اول) اسم جلالت علم بالوضع ہو۔ اگر واضع سے اللہ تعالی مراد ہے تو کوئی اشکال نہیں لیکن اگر واضع سے بشر مراد ہے تو اعتراض لازم آتا ہے کہ وضع البشر میں موضوع لہ (مثلاً ذات باری تعالی) کی ذات اور کنہ کا مکمل علم ہونا شرط ہے اور اللہ تعالی کی ذات وکنہ اللہ تعالی کے علاوہ کے لئے غیر معلوم ہے۔ جواب یہ دیا گیا ہے کہ علم بالوضع موضوع لہ کے علم پر من کل الوجوہ اور بالکنہ والحقیقۃ موقوف نہیں بلکہ من بعض الوجوہ سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اور وہ یہاں حاصل ہے فلا اعتراض۔ (دوئم) غلبہ تحقیقیہ کے سبب علم ہو گیا ہو۔ اس مذہب پر بھی اعتراض ہے کہ غلبہ تحقیقیہ میں مغلوب علیہ پر استعمال سے پہلے غیر کے لئے مستعمل ہونا ضروری ہے جبکہ اسم جلالت اللہ تعالی پر بطور علم استعمال سے قبل کسی کے لئے مستعمل نہیں ہوا لہذا غلبہ استعمال کا دعوی صحیح نہ ہوا۔ جواب یوں دیا گیا کہ اسم جلالت اس ہیئت کے ساتھ اگر چہ غیر اللہ پر اطلاق نہیں کیا گیا لیکن اسکی اصل (الہ) کی طرف دیکھتے ہوئے اس پر غلبہ استعمال یعنی غلبہ تحقیقیہ کا اطلاق کرنا جائز ہے کیونکہ لفظِ الہ ہر قسم کے معبود پر بولا جاتا ہے اور پھر دخول لام تعریف سے قبل یا بعد از دخول لام (بناء بر اختلاف) غلبہ استعمال کے سبب اللہ تعالی کے لئے بولا جانے لگا کیونکہ شے اپنی اصل کے ساتھ حکم واحد میں ہوتی ہے اور اس شے اور اسکی اصل میں سے کسی ایک پر دوسری کا حکم لگانا صحیح ہوتا ہے لہذا غلبہ استعمال کا دعوی صحیح ہوا۔ (سوئم) علم بالغلبۃ التقدیریہ ہو۔ اس مذہب پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ **﴿اسم جلالت اسم﴾** یہ علامہ خلخالی کا مذہب ہے کہ اسم جلالت علم نہیں بلکہ اسم ہے جو واجب الوجود یا مستحق للعبودیت کے مفہوم کے لئے موضوع ہے اور واجب الوجود یا مستحق للعبودیت کا مفہوم "ایسی کلی" ہے جو فرد واحد میں منحصر ہو گئی ہے لہذا یہ علم بالوضع نہیں ہو سکتا کیونکہ مفہوم علم کا اطلاق جزئی پر کیا جاتا ہے اور یہ مفہوم جزئی نہیں کما مر بس ثابت ہو گیا کہ یہ علم بالوضع بھی نہیں بلکہ اسم ہے۔ شارح تلخیص علامہ تفتازانی اس مذہب کے رد میں فرماتے ہیں کہ اسم جلالت کا اسم مفہوم کلی ہونا قابل اعتراض ہے کیونکہ اگر اسے مفہوم کلی کا اسم مان لیں تو کلمہ توحید کا "غیر مفید للتوحید" ہونا لازم آئیگا کیونکہ کلی من حیث الکلی قطع نظر انحصار خارج کے "مفید کثرت" ہے اور تالی (کلمہ توحید کا غیر مفید للتوحید ہونا) باطل تو مقدم (اسم جلالت کا "اسم مفہوم کلی" ہونا) بھی باطل کیونکہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ یہ کلمہ "توحید" کا فائدہ دیتا اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ بعض حضرات نے شارح کے رد کا جواب یوں دیا کہ یہ ملازمہ "اگر اسم جلالت اسم مفہوم کلی ہو تو کلمہ غیر مفید للتوحید ہوگا" ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ یہ اس صورت میں بھی مفید توحید ہو سکتا ہے کیونکہ شارح کا اعتراض اس وقت صحیح ہوگا جب "اسم کلی کے سبب کلمہ توحید کا غیر مفید للتوحید ہونا" قرینہ کے بغیر لغوی طور ثابت ہو اور کلمہ توحید کا لغوی طور پر غیر مفید ہونا باطل کیونکہ وہ ذاتی اور لغوی طور پر مفید توحید ہے کہ اہل لغت کے ہاں "لا الہ الا اللہ اور لا الہ الا الرحمن" میں فرق ہے۔ اہل لغت اول کو مفید توحید مانتے ہیں اور ثانی کو مفید توحید شمار نہیں کرتے تو معلوم ہوا کہ کلمہ توحید ذاتی اور لغوی طور پر ہی موضوع للتوحید ہے فلا اعتراض۔ خلاصہ یہ ہوا کہ علامہ خلخالی کے مذہب پر یہ علم بغلبۃ الاستعمال ہو سکتا ہے مگر علم بالوضع نہیں ہو سکتا۔ **﴿اسم جلالت صفت و مشتق﴾** امام بیضاوی وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ دراصل صفت ہے علم نہیں ہے کیونکہ العلم ما وضع لمعین یعنی علم ذات معینہ کے لئے

موضوع ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کا علم ( بکسر العین ) اس کی حقیقت کے ساتھ ممکن نہیں تو پھر یہ علم (بفتح العین ) کیسے ہو سکتا ہے۔

**سوال:۔** امام بیضاوی اسے صفت کیسے کہتے ہیں حالانکہ یہ جامد ہے جو کہ غیر مشتق ہوتا ہے اور صفت مشتق ہوتی۔ اس سے لازم آیا کہ ایک ہی کلمہ مشتق بھی ہو اور غیر مشتق بھی ہو اور یہ باطل ہے کیونکہ اس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ اجتماع ضدین باطل فالملزوم مثلہ۔

**جواب:۔** دراصل یہ جامد حقیقی نہیں بلکہ جامد تاویلی ہے یعنی یہ "معبود بحق" کے معنی میں ہونے کے سبب مشتق کی تاویل میں ہے پھر غلبہ تقدیر یہ کے سبب علم بن کر جامد ہو گیا۔ معلوم ہوا کہ جو جامد مشتق کی قسیم وضد ہے وہ جامد حقیقی ہے نہ کہ تاویلی۔ فلا اعتراض علیہ۔ المختصر علامہ بیضاوی کے مذہب پر یہ علم بالغلبۃ التقدیر یہ ہے۔

**سوال:۔** آپ نے اسم جلالت کی جو تعریف کی ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا لازم ہے جبکہ اسم جلالت کی یہ تعریف غیر عربی ، فارسی وغیرہ کے وہ الفاظ جو اسم جلالت کے مترادف ہیں مثلاً خدا ، ایزد اور یزدان وغیرہ پر بھی صادق آتی ہے حالانکہ تعریف محدود کے ساتھ خاص ، اپنے افراد کو جامع اور دخول غیر سے مانع ہوتی ہے جو کہ یہ نہیں ہے۔

**جواب:۔** یہ اعتراض تب لازم آئیگا جب اسم جلالت کی تعریف مذکور "تعریف حقیقی" ہو جس میں معنی "لفظاً اور لغت" کے ساتھ خاص ہوتا ہے جبکہ یہ تعریف حقیقی نہیں بلکہ رسمی یعنی تعریف لفظی ہے جس سے مقصود معنی موضوع لہ کا بیان ہوتا ہے اور معنی موضوع لہ کا بیان کسی لغت یا لفظ کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ ہر مترادف چیز سے اسکی تعبیر جائز ہوتی ہے اور یہی تعریف رسمی یا لفظی کی غرض ہے۔

**سوال:۔** اسم جلالت کی تعریف میں جو دو وصف (الواجب الوجود ، المستحق لجمیع المحامد ) ذکر کیے گئے ہیں یہ دو حال سے خالی نہیں کہ (اول ) یہ دونوں موضوع لہ یعنی اسم جلالت کا حصہ اور بعض ہیں (دوئم ) یا موضوع لہ کی تمیز عن الغیر کے لئے حد میں ذکر کیے گئے ہیں کیونکہ حد میں ذکر کی جانے والی قیودات محدود کو غیر سے ممتاز کرنے کے لئے ہوتیں ہیں۔ بصورت اول لازم آئیگا کہ اسم جلالت کلی ہو جو جزئی میں منحصر ہے اور اسم جلالت کا کلی ہونا باطل ہے کیونکہ اس سے لازم آئیگا کہ کلمہ توحید "مفید توحید" نہ رہے حالانکہ تمام عقلاء کا اس پر اجماع ہے کہ کلمہ توحید مفید توحید ہے لہٰذا کلمہ توحید کا مفید توحید نہ ہونا باطل اور جس سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل تو اسم جلالت کا کلی ہونا باطل کما مر آنفاً۔ اور بصورت ثانی یعنی تمیز عن الغیر کے لئے ہو تو پھر اللہ تعالیٰ کی صفات ممیزہ میں سے ان دو ہی کی تخصیص کیوں کی گئی ہے۔

**جواب:۔** دوسری شق کو اختیار کرتے ہوئے کہتے کہ یہاں ان دو صفات کا ذکر تمیز عن الغیر کے لئے ہے اور ان کی تخصیص دو وجہ سے ہے **﴿اولا﴾** کہ اسم جلالت ان ہی دونوں کے ساتھ مشہور ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** کہ اسم جلالت لفظاً و معنی ان دونوں کے ساتھ خاص ہے یہی وجہ ہے کہ نہ تو یہ دونوں کسی اور میں پائی جاتی ہیں اور نہ ہی کوئی اور ان کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے۔

**سوال:۔** ماتن کا قول "الحمد للہ" دراصل جملہ فعلیہ تھا **﴿اولاً﴾** تو اسلئے کہ حمد ان مصادر میں سے ہے جو حدث پر دلالت کرتے ہیں اور حدث فعل میں پایا جاتا ہے کیونکہ فعل ہی مخصوص زمانے میں حدث پر دلالت کرنے والے کیلئے موضوع ہے۔ ثابت ہوا کہ یہ اصل میں جملہ فعلیہ تھا۔ **﴿ثانیاً﴾** حمد کا مصدر اکثر اوقات فعل محذوف کے سبب مفعول مطلق ہوتا ہے ( جیسا کہ صاحب کشاف کا مذہب ہے کما مر آنفا ) لہٰذا ثابت ہوا کہ الحمد للہ دراصل جملہ فعلیہ تھا اور جو چیز اصل ہو اس کی رعایت اولیٰ ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ **الاصل احق بالرعایۃ** ۔ لہٰذا جملہ اسمیہ کی طرف

عدول خلاف اصل ہوا اور اس طرح کا عدول یعنی جو خلاف اصل ہو وہ کسی نکتہ کے سبب ہوتا ہے تو یہ عدول کس نکتہ کے سبب کیا گیا ہے۔

**جواب:** صاحب کشاف اور صاحب مفتاح وغیرہ کے نزدیک فعل اپنے مضمون کے تجدد وحدوث پر دلالت کرتا ہے جبکہ جملہ اسمیہ اپنے مضمون کے ثبوت ودوام پر دلالت کرتا ہے لہٰذا جملہ فعلیہ سے اسمیہ کی طرف عدول کیا گیا ہے تاکہ ثبوت کے ساتھ دوام بھی حاصل ہو جائے تو اگر جملہ فعلیہ ہی رہنے دیا جاتا تو حمد کا مناسب مذکور حاصل نہیں ہو سکتا تھا اور حمد کے مناسب یہ ہے کہ اس میں ثبوت کے ساتھ دوام بھی ہو۔۔

**سوال:** شیخ عبدالقاہر جرجانی دلائل الاعجاز میں فرماتے ہیں کہ جملہ اسمیہ فقط ثبوت پر دلالت کرتا ہے دوام پر دلالت نہیں کرتا یعنی ہمارے قول "زید مطلق" میں زید کے لئے فقط انطلاق کا ثبوت ہے اس کے علاوہ کسی چیز کا ثبوت نہیں ہے جبکہ آپ نے ابھی صاحب کشاف وصاحب مفتاح کا قول پیش کیا کہ جملہ اسمیہ ثبوت ودوام پر دلالت کرتا ہے۔ یہ بات تو شیخ کے قول کے مخالف ہوئی اور شیخ اپنے فن میں کامل اور امام کا درجہ رکھتے ہیں۔ان کے قول کی مخالفت درست نہیں ہے۔

**جواب:** شیخ کے قول اور صاحب کشاف کے وغیرہ کے قول میں کوئی تضاد نہیں ہے شیخ نے جو بات کہی ہے وہ جملہ اسمیہ کی وضعی دلالت ہے اور صاحب کشاف وغیرہ نے جملہ اسمیہ کے لئے جس دوام کا ثبوت مانا ہے وہ قرائن یعنی رعایت مقام اور عدول عن الفعلیہ کی صورت میں ہے یعنی جملہ اسمیہ بالوضع استمرار ودوام پر دلالت نہیں کرتا۔ جملہ اسمیہ اسی وقت ثبوت ودوام پر دلالت کریگا جب اسے جملہ فعلیہ سے معدول کیا جائے۔کما سمعنا فلا اعتراض۔

**سوال:** الحمد کو مقدم کرنے میں ماتن پر دو وجہوں سے اعتراض وارد ہو رہا ہے **﴿اولاً﴾** اسم جلالت "ذات واہم ذاتی" پر دلالت کرتا ہے اور حمد "وصف عرضی واہم عرضی" پر دلالت کرتی ہے ذات وصف پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا "لله الحمد" کہنا چاہیے تھا۔**﴿ثانیاً﴾** اصل عبارت یوں تھی حمدت الله حمداً پھر فعل کو حذف کر دیا گیا اور مفعول مطلق کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا اور مفعول بہ پر لام جارہ لائے تو لله حمداً ہو گیا پھر مفعول مطلق پر الف لام لا کر اسے رفع دے دیا تو لله الحمد ہو گیا لہٰذا جب اس جملہ کی اصل یہ تھی تو پھر حمد کو مقدم کر کے الحمد لله کیوں کہا گیا۔

**جواب:** تقدیم میں اصل مقتضی الحال والمقام کی رعایت واہمیت ہے، کسی چیز کا ذاتی وعرضی ہونا اہم نہیں ہے چونکہ یہاں مقتضی الحال "تقدیم حمد" کا ہے لہٰذا یہ تقدیم حمد یعنی اہم عرضی کا مقام تھا مقتضی الحال کے تقاضا کے سبب اہم ذاتی کے مقابلے میں اہم عرضی وصفت کی رعایت اولی تھی جیسا کہ صاحب کشاف نے "اقرأ باسم ربك الذی" میں قرأت کی تقدیم کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وہاں مقام "مقام قرأت" تھا لہٰذا قرأت ہی کو مقدم کیا گیا اگرچہ اسم جلالت کا ذکر ذاتی طور پر اہم ہے۔

**سوال:** مقام جس حمد کی تقدیم کا متقاضی ہے وہ اللہ تعالی کی ذات پر ثناء سے عبارت ہے۔اللہ تعالی پر ثناء "مبتداء (الحمد) اور خبر (لله) کے مجموعہ سے ہی حاصل ہو سکتی ہے لہٰذا مقام "الحمد لله" کے مجموعہ کے تقدیم کا متقاضی ہوا نہ کہ اسم جلالت پر فقط لفظ الحمد کی تقدیم کا تقاضا کرتا ہے۔ بس ثابت ہوا کہ مقام حمد کی اہمیت کو دلیل بناء کر اسم جلالت پر مقدم کرنا صحیح نہ ہوا۔

**جواب:** ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مقام جس حمد کی تقدیم کا متقاضی ہے وہ ثناء علی اللہ تعالی سے عبارت ہے اور ثناء علی اللہ تعالی پورے جملہ کے

مجموعہ کی تقدیم کا متقاضی ہے، فقط لفظ حمد کی تقدیم کا متقاضی نہیں ہے کیونکہ لفظ حمد جب ثناء کے لئے موضوع ہے تو مقام کے تقاضا پر دلالت کرنے کے لئے اسے دوسرے لفظ پر مقدم کرنا ضروری ہوگا۔ معلوم ہوا کہ جب مقام اہم عرضی کی تقدیم کا متقاضی ہو تو اسکی رعایت اہم ذاتی سے اولی ہوگی۔

## عَلٰی مَاأَنْعَمَ وَعَلَّمَ مِنَ الْبَیَانِ مَالَمْ نَعْلَمْ..........

﴿ترجمہ﴾ اس کے انعام کرنے پر اور اس بیان کو تعلیم فرمانے پر جو ہم نہیں جانتے تھے۔......

﴿......قولہ علی ماانعم الخ۔ یہاں ما کو موصول حرفی یعنی مصدر یہ بنانا دو وجہوں سے موصول اسمی (اسم موصول) بنانے سے اولی ہے ﴿اولاً﴾ تو اس لئے کہ موصول اسمی بنائیں تو فساد معنی لازم آئے گا کیونکہ انعام بلا واسطہ جبکہ نعمت انعام کے اثر کے واسطہ سے حمد کا سبب ہے اور بلا واسطہ حمد بالواسطہ حمد سے اولی ہے کیونکہ انعام کے اعتبار ہی سے منعم بہ پر حمد کی جاتی ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ فساد لفظی لازم آئیگا کیونکہ اگر ما موصولہ کو اسمی مانیں تو تقدیر عائد کا تکلف لازم آئیگا جو کہ خلاف اصل ہے نیز یہاں عائد کی تقدیر بھی جائز نہیں کیونکہ عائد مجرور اسی صورت حذف کیا جاتا ہے جب وہ بھی اسی حرف جار سے مجرور ہو جس سے موصول مجرور ہوا ہے اور یہاں موصول "علی جارہ" کے ساتھ ہی مجرور ہے جبکہ عائد "باء جارہ" کے ساتھ مجرور نکالی جاسکتی ہے اور اگر علی کے ساتھ مجرور نکالیں گے تو منعم بہ (جس کے سبب انعام ہوا) کا "منعم علیہ (جس پر انعام ہوا)" ہونا لازم آئیگا جو کہ صریح البطلان ہے لہٰذا حذف جائز نہ ہوا۔ نیز معطوف (علم من البیان الخ) کی طرف نسبت کرتے ہوئے بھی عائد مقدر نہیں نکالا جاسکتا ہے کیونکہ علم نے اپنا مفعول لے لیا ہے اور صلہ پر عائد سے خالی جملہ کا عطف اسی صورت جائز ہے جب وہ "فاء عاطفہ" کے ذریعہ معطوف ہو لہٰذا معلوم ہوا کہ تقدیر عائد کسی صورت مستحسن نہیں۔ بعض لوگوں نے "ما" کو موصولہ قرار دیا اور عائد کو معطوف میں یوں مقدر نکالا کہ اصل عبارت یوں ہے "وعلمہ۔" "اور مالم نعلم" علمہ کی ضمیر منصوب سے بدل، یا مبتدائے محذوف کی خبر (ھو مالم نعلم) اور یا پھر منصوب علی المدح یعنی اعنی فعل مقدر کا مفعول بہ (اعنی مالم نعلم) واقع ہو رہا ہے۔ یہ مذہب صحیح نہیں کیونکہ اس میں تعسف اور صراط مستقیم سے عدول پایا جارہا ہے۔ بدل والی صورت میں تعسف وعدول مذکور اس لئے کہ محذوف سے بدل بنانا اور مبدل منہ کا حذف جمہور کے مذہب کے مطابق انشاء کے علاوہ میں جائز نہیں ہے اور ابن حاجب کے نزدیک مطلقاً جائز نہیں ہے اور باقی دو اس لئے غیر جائز ہیں کیونکہ ان میں حذف بلا دلیل لازم آتا ہے اور حذف بلا دلیل ناجائز ہے نیز اگرچہ رفع اور نصب علی المدح (مثلاً بتقدیر اعنی) ذاتی طور پر نکتہ ہیں مگر چونکہ اس صورت میں یہ ماعلم کا بیان واقع ہونگے اور ماعلم کا بیان مالم نعلم کے ساتھ کرنے میں کوئی نکتہ نہیں ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ ان دو وجوہ سے رفع اور نصب علی المدح بھی جائز نہیں ہے۔

**سوال:** جہاں انعام ہو وہاں چار چیزیں پائی جاتی ہیں اول انعام، دوئم منعم (انعام کرنے والا)، سوئم منعم علیہ (جس پر انعام کیا گیا) اور چہارم منعم بہ (جسکے ساتھ انعام ہوا) یہاں پہلی دو تو مذکور ہیں مگر تیسری اور چوتھی کو اجمالاً وتفصیلاً اور نہ ہی کلاً وبعضاً ذکر کیا گیا؟

**جواب:** ﴿اولاً﴾ ماتن اول اول الوہلہ (پہلی فرصت) میں منعم بہ کے درپے اس لئے نہیں ہوئے کہ عبارت منعم بہ کے افادۂ استیعاب سے قاصر ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ اگر بعض کو ذکر کردیا جاتا تو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ اللہ تعالی مذکورہ انعامات ہی کے سبب مستحق حمد ہے باقی کے سبب مستحق حمد نہیں ہے۔ ﴿ثالثاً﴾ تاکہ ہر شخص کے لئے اپنی مرضی کی چیز مراد لینا ممکن ہو۔

**سوال:** انعام کا مطلق (کسی نعمت کے ذکر کے بغیر) مستعمل ہونا منعم بہ کے اجمال پر دلالت کرتا ہے جبکہ "من البیان" بعض نعمتوں کی تصریح پر دلالت کرتا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ ماتن منعم بہ کے درپے نہیں ہوئے کیسے درست ہوا۔

جواب "عدم تعرض" سے ہماری مراد ہے کہ وہ ابتدائے کلام میں منعم بہ کے ذکر کے درپے نہیں ہوئے نہ یہ کہ وہ بالکل منعم بہ کے درپے نہیں ہوئے۔

**سوال:** یا تو ماتن اصلاً منعم بہ کے درپے نہ ہوتے یعنی اولاً اور نہ ہی ثانیاً اور اگر ثانیاً ذکر کرنا تھا تو اولاً بھی ذکر کر دیتے۔ اولاً منعم بہ کو ذکر نہ کرنا اور پھر ثانیاً اسے ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہو سکتا ہے۔

**جواب:** دراصل ماتن اللہ تعالیٰ کے استحقاق ذاتی اور صفات ذاتی دونوں کے سبب مستحق حمد ہونے پر تنبیہ کرنا چاہتے تھے تو جب اولاً منعم بہ کو ذکر نہ کیا تو اس سے اللہ تعالیٰ کے مستحق ذاتی ہونے پر دلالت ہوگئی اور پھر ثانیاً منعم بہ کا ذکر کیا تو اللہ تعالیٰ کے مستحق صفاتی ہونے کی طرف اشارہ ہو گیا۔

**﴿قولہ وعلم الخ﴾**

**سوال:** جب ماتن نے انعامات کو ذکر نہیں کرنا تھا تو پھر تعلیم بیان کی نعمت کو کیوں ذکر کیا۔

**جواب:** ماتن نے تعلیم بیان کے انعام کو **﴿اولاً﴾** تو اس لئے ذکر کیا تاکہ براعت استہلال پر دلالت ہو سکے۔ **﴿ثانیاً﴾** تاکہ بیان کی نعمت کی عظمت پر تنبیہ ہو سکے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد میں فرمایا "خلق الانسان علمه البیان" اور اللہ تعالیٰ کا ہمیں بیان کی تعلیم دینا اس کے انعامات میں سے ہے۔ یہ آیہ مبارکہ بیان کی عظمت کی بین دلیل ہے۔

**﴿نوٹ﴾** براعت کا لغوی معنی تفوق وبلندی ہے۔ استہلال بچے کے منہ سے نکلنے والی پہلی آواز کو کہا جاتا ہے اور پھر استہلال ہر پہلی چیز میں مستعمل ہونے لگا۔ اب براعت واستہلال کے مجموعے کا من حیث اللغت معنی یہ ہوا تفوق الابتداء یعنی ابتدا کا فائق وحسن ہونا۔ اور پھر تفوق فی الابتداء کے سبب کو براعت استہلال کا نام دیکر اصطلاحی معنی یہ بیان کیا جانے لگا کہ کون الابتداء مناسبا للمقصود یعنی ابتداء ہی کلام کا متکلم کے مقصود کے مناسب اور اسکی طرف مشیر ہونا براعت استہلال کہلاتا ہے۔

**سوال:** جب ماتن نے انعام پر حمد کرنی ہی تھی تو پھر سیدھا "الحمد لله علی ماعلم من البیان مالم نعلم" فرما دیتے کیونکہ یہ خاص ہے اور خاص عام (انعم) کو مستلزم ہے لہٰذا حمد انعام اور تعلیم بیان دونوں پر ہو جاتی اور ایسا کرنے سے اختصار ہوتا جو کہ متون میں اصل ہے۔ معلوم ہوا کہ ماتن کو ہمارے انداز پر عبارت لاتے ہوئے علم کا انعم پر عطف نہیں کرنا چاہیے تھا جبکہ ماتن نے ایسا نہیں کیا۔ لہٰذا انعام (عام) کے بعد تعلیم بیان (خاص) کو ذکر کرنے میں کیا حکمت ہے۔

**جواب:** عام کے بعد خاص کو معطوف بنا کر ذکر کرنا اس بات کا اشارہ دیتا ہے کہ یہ خاص (بیان) شرف وکمال کے اس درجہ تک فائز ہے گویا کہ وہ افراد عام سے ہی نہیں ہے کیونکہ عطف مغائرت کی متقاضی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے عام کے ماتحت داخل ہونے پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ اسکی عظمت کے سبب اسے امر آخر کے مرتبہ میں اتار کر معطوف بنا کر ذکر کیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ تنبیہ عطف مذکور کے بغیر ممکن نہ تھی بس اسی بات کی تنبیہ کرنے کے لئے ماتن نے علم کو انعم پر معطوف کیا ہے۔

**سوال:** رعایت استہلال تو بیان کے ساتھ حاصل ہو گئی مگر تنبیہ مذکور کے لئے صرف "تعلیم بیان" کو ہی کیوں خاص کیا گیا جبکہ کئی دوسری نعمتیں بھی ہیں جو بہت عظیم ہیں۔

**جواب:** بیان کی تخصیص اس لئے کی گئی کیونکہ انسان اپنی زندگی میں تمدن ومعاشرہ کا محتاج ہوتا جس میں وہ طعام وکلام، لباس وطہارت اور مسکن وماوی میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون اور شراکت کرنے کا محتاج ہے اور یہ شراکت وتعاون اظہار مافی الضمیر کا محتاج ہے اور اظہار مافی الضمیر کے تین طریقے ہیں اول اشارے کے ساتھ ہو۔ دوئم کتابت یعنی لکھ کر ہو اور ثالث بیان کے ذریعہ ہو۔ پہلے دو صحیح نہیں اول تو اس لئے کہ اشارہ غیر مدرک اور معقولات کی طرف ممکن نہیں ہے۔ ثانی اس لئے کہ کتابت میں بیکار مشقت ہے۔ بس تیسرا احتمال خود متعین ہو گیا کیونکہ بیان "المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر (دل میں پائے جانے والی بات کو فصیح کلام کے ساتھ بیان کرنے) کا نام ہے تو احتیاج الی البیان پر تنبیہ کرنے کے لئے ماتن نے بیان کی تخصیص کی۔ دیگر نعمتیں بھی عظیم ہیں مگر ان کو یہاں ذکر کرنا اس فن کے مناسب نہیں تھا۔

**سوال:** ماتن کا قول من البیان یہ ترکیب میں مالم تعلم کا بیان واقع ہو رہا ہے اور بیان مبین سے مؤخر ہوتا جبکہ یہاں مقدم کیا گیا ہے۔

**جواب:** بیان کو اس لئے مقدم کیا گیا ہے تاکہ سجع کی رعایت حاصل ہو سکے جو اس کے بغیر ممکن نہ تھی۔

**وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَیْرِ مَنْ نَطَقَ بِالصَّوَابِ وَاَفْضَلِ مَنْ اُوْتِیَ الْحِکْمَۃَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ______**

**﴿ترجمہ﴾** درود نازل ہو ہمارے سردار محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جو درست بات کرنے والوں میں سب سے بہتر اور حکمت اور فصل خطاب دیے ہوؤں میں سب سے افضل ہیں۔-------

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اللہ کی تحمید سے فارغ ہو کر اب شرعی تقاضا کی ادائیگی اور سلف صالحین کے عمل کی پیروی کے لئے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی ذات گرامی پر درود بھیج رہے ہیں اور آپ کی آل اور اصحاب جو شرعی امور اور اعلائے کلمہ میں آپ ﷺ کے معاون تھے کے شکریہ اور دعاء کے لئے ان پر بھی درود بھیج رہے ہیں جیسا کہ آئندہ قول کے تحت آ رہا ہے۔

**﴿......قولہ والصلوۃ** الخ۔ صلوۃ یہ تصلیہ کا اسم مصدر ہے جو ثنائے تام اور رحمت کاملہ کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور ان دونوں سے افعال متصرف ہوتے ہیں بخلاف صلوۃ بمعنی نماز کہ اس سے افعال متصرف نہیں ہوتے۔ نسبت کے اعتبار سے "صلوۃ" کے معنی میں تین قول ہیں

﴿اول﴾ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہو تو توفیق وعصمت، فرشتوں کی طرف ہو تو عون ونصرت اور امت کی طرف نسبت ہو تو اتباع مراد ہوتی ہے۔

﴿دوئم﴾ بعض کا قول ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہو تو تعظیم حرمت، فرشتوں کی طرف ہو تو اظہار کرامت اور اگر امت کی طرف ہو تو طلب شفاعت۔ ﴿سوئم﴾ یہ مشہور قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہو تو احسان (رحمت کاملہ کا اثر)، فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار، مومنوں کی طرف ہو تو دعا اور طیور وحوش کی طرف ہو تو تسبیح وتہلیل مراد ہوگی۔

**سوال:** اللہ تعالیٰ نے صلوۃ کے ساتھ سلام کا بھی حکم دیا ہے لہٰذا صلوۃ کو سلام کے بغیر ذکر کرنا مکروہ ہوا۔

**جواب:** قرأۃ صلوۃ کو سلام کے بغیر لانا مکروہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان سے معلوم ہو رہا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عمل قولی کے لئے دونوں کا

حکم دیا ہے مگر صلوۃ کو سلام کے بغیر لکھنے (عمل فعلی) میں کوئی کراہت نہیں کیونکہ آیہ مبارکہ اس بارے میں خاموش ہے یعنی اللہ تعالی کا فرمان عمل قولی (زبان سے صلاۃ وسلام بھیجنا) اور عمل فعلی (کتابۂ صلاۃ وسلام اکٹھا ذکر کرنا) دونوں صورتوں کو شامل ہے تو ماتن نے صلاۃ کی صورت میں عمل فعلی پر اور سلام کی صورت میں عمل قولی پر عمل کیا ہے یعنی صلاۃ کو لکھا اور سلام کو زبان سے پڑھا اور سلام کے عمل فعلی (کتابت یعنی جزء صلاۃ) کے نہ ہونے سے مطلقاً عدم ایراد سلام لازم نہیں آتا کیونکہ عمل فعلی خاص اور قاعدہ ہے کہ خاص کی نفی عام (مطلقاً عدم ایراد سلام) کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی فلا اعتراض۔

**سوال:** ماتن الصلوۃ علی النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم میں مشغول ہو گئے حالانکہ ماتن کا مقصود علم معانی وبیان اور بدیع کے مسائل کو بیان کرنا تھا لہٰذا ''الاشتغال بما لا یقصد'' یعنی غیر متعلقہ امور میں مشغول ہونا لازم آیا جو کہ جائز نہیں۔ پس ماتن کو درود شریف میں مشغول ہوئے بغیر مقصود میں شروع ہونا چاہیے تھا۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ جس طرح اللہ تعالی کی حمد کرنا واجب تھا کہ اگر نہ کریں گے تو بے برکتی کی وعید لازم آئیگی ایسے ہی نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام پر درود بھیجنا بھی واجب ہے کیونکہ حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کا فرمان ہے ''کل کلام لا یبدأ فیہ بالصلاۃ علی فھو اقطع ممحوق من کل برکۃ'' (العجلونی فی کشف الخفاء بحوالہ شرح امداد الفتاح شرح نور الایضاح) لہٰذا ماتن نے وعید مذکور فی الحدیث سے بچتے ہوئے اپنی کتاب میں تحمید کے بعد نبی کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم پر درود کو بھی لکھا تاکہ برکت کامل ہو سکے۔ ﴿ثانیاً﴾ ذات باری تعالی نور محض ،اور ہم جیسے انسان گنہگار اور سیاہ کار خاک محض تو چونکہ خاک محض ''نور محض'' سے اکتساب فیض نہیں کر سکتی کیونکہ ان میں کسی قسم کی مناسبت وتعلق ہی نہیں تو ایک ایسی ذات اور ذوجہت وسیلہ کی ضرورت وحاجت تھی جس کا تعلق نور محض کے ساتھ ہو اور خاک محض کے ساتھ بھی ہو۔ ایک جہت سے وہ نور محض سے اکتساب فیض کرے کیونکہ وہ بھی نور ہے اور دوسری جہت سے وہ خاک محض کو فائدہ دے کیونکہ وہ ایسا نور ہے جو صورت بشریہ میں اللہ تعالی کے احکامات ہم تک پہنچاتا ہے تو نبی کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم ایسی ذات ہیں جو نور ہونے کے باعث اللہ تعالی سے احکام لیتے اور نوری بشر ہونے کے اعتبار سے بندوں میں تقسیم کرتے ہیں اور ان کے لئے ہادی ہیں۔ اسی مضمون کی طرف حضور کا فرمان ''انما انا قاسم واللہ یعطی'' مشیر ہے تو ماتن نے ان پر درود کا نذرانہ بھیج کر ان کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھا۔

**سوال:** نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنے کے لئے مذکورہ صفات ثلاثہ (من نطق بالصواب ،من اوتی الحکمۃ اور من اوتی فصل الخطاب) ہی کو کیوں مختص کیا۔ ان کے علاوہ صفات کو بھی ذکر کر سکتے تھے۔ ان تین کی تخصیص میں کیا نکتہ ہے۔

**جواب:** دراصل انسانی اجتماع کا معاملہ (اپنی حاجت سے زائد چیز بطور عوض دیکر ضرورت کی چیز خریدنا) ایسے عدل پر موقوف ہے جس پر سب متفق ہو جائیں کیونکہ ہر شخص اپنی چاہت اور ضرورت کی خواہش کرتا ہے اور اپنی خواہش کے مزاحم سے نفرت کرتا ہے جس کے سبب غیر پر ظلم کرتا ہے۔ بس اس سے اجتماع اور معاملات خراب ہو جاتے ہیں لہٰذا عدل کا ہونا انسانی اجتماع کے لئے ضروری ہو گیا اور عدل کی جزئیات غیر محصور وغیر معدود ہیں لہٰذا ان جزئیات کے لئے قوانین کلیہ (علم الشرائع) کا ہونا ضروری ہے اور قوانین کلیہ (علم الشرائع) کے لئے کسی واضع (شارع) کا ہونا بھی ضروری ہے جو انہیں ایسے مناسب انداز سے قائم کرے کہ وہ غلطی سے محفوظ رہیں اور پھر واضع وشارع کا اطاعت کے استحقاق کے ساتھ

ممتاز ہونا ضروری ہے اور امتیاز ان آیات ومعجزات سے ثابت ہوسکتا ہے جو اس بات پر دلالت کرتے ہوں کہ اس شارع کی شریعت اس کے رب کی طرف سے ہے اور ہمارے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا سب سے اعلیٰ معجزہ قرآن پاک ہے جو حق وباطل میں حقیقی فرق کرنے والا ہے تو پہلی صفت میں مقنن قوانین کلیہ (شارع) کا ذکر ہے دوسری صفت میں قوانین کلیہ یعنی علم الشرائع کا ذکر ہے اور تیسری صفت میں سب سے اعلیٰ معجزہ کا ذکر ہے لہٰذا ماتن نے مذکورہ باتوں پر تنبیہ کرنے کے لئے ان صفات کو منتخب کیا ہے۔

﴿------**قوله سید الخ**۔ هو من ساد فی قومه کان کاملا فیهم یعنی جو قوم میں کامل ومعزز ہو یا پھر سید وہ شخص ہوتا ہے جس کے حضور مشکلات کو پیش کیا جاتا ہے تو وہ ان کے دفعیہ کی کوشش کرتا ہے۔

﴿------**قوله خیر من نطق الخ**

**سوال:** نبی کریم ﷺ کی صفات مادحہ میں سے صفتِ نطق کے بجائے تکلم بھی استعمال کی جاسکتی تھی پھر نطق ہی کو کیوں خاص کیا گیا ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ تاکہ حمد میں ذکر کی گئی نعمت (بیان) کے ساتھ مناسبت رہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ اللہ تعالیٰ کے فرمان وما ینطق عن الهوی کی طرف تلمیح (اشارہ) بھی ہو جائے گا۔ ﴿**ثالثاً**﴾ نطق کے ساتھ تعبیر اس لئے کی گئی ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ علی الاطلاق ہر متکلم بالصواب سے افضل نہیں ہے کیونکہ تکلم اللہ تعالیٰ پر بھی سچا آتا ہے تو لازماً "عام مخصوص البعض" کی تاویل کرنی پڑتی تو ماتن نے اول الامر ہی سے نطق جو حادث کی صفت ہے کے ساتھ تعبیر کیا تاکہ مذکورہ خرابی لازم نہ آئے۔

﴿------**قوله من اوتی الخ**

**سوال:** اُوتِیَ فعل مجہول لایا گیا ہے حالانکہ فعل میں اصل یہ ہے کہ وہ معروف ہو کیونکہ اس میں فاعل کی طرف نسبت ہوتی ہے جو کہ اصل ہے اور مجہول میں مفعول کی طرف نسبت ہوتی ہے جو کہ فاعل کی فرع ہے لہٰذا فعل معروف استعمال کرنا بہر صورت اولیٰ تھا اور اولیٰ کی رعایت کی جاتی ہے لہٰذا معروف استعمال کرنا چاہیے تھا نہ کہ مجہول۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ فعل کو مجہول اس لئے لائے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو سکے کہ حکمت وفصل خطاب کی عطا اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی ذات کی جانب سے نہیں ہے۔ یہ تنبیہ صرف مجہول کی صورت میں ہو سکتی تھی۔ ﴿**ثانیاً**﴾ تاکہ قرآن پاک کی پیروی ہو جائے کیونکہ قرآن پاک میں یہ مضمون صیغہ مجہول کے ساتھ ہی تعبیر کیا گیا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "ومن یؤتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا۔"

**سوال:** اگر اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے عطا پر تنبیہ کرنی تھی تو فاعل کی تصریح کرنی تھی کیونکہ تنبیہ کو تصریح لائق ہے۔ عدم التصریح تنبیہ کے لائق نہیں ہے کیونکہ اس سے تنبیہ کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔

**جواب:** عدم تصریح سے مطلقاً مقصدِ تنبیہ کا فوت ہونا مسلم نہیں۔ مقصد تنبیہ کا فوت ہونا اس وقت لازم آتا ہے جب عدم تصریح میں کسی نکتہ معتدہ ومعتبرہ کا لحاظ نہ ہو جبکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ ایتاء ایسا فعل ہے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا لہٰذا فعل معروف لاکر فاعل کو صراحۃً ذکر کرنا لازم نہیں اور نکتہ مذکورہ بغیر مجہول ذکر کیے نہیں سمجھا جا سکتا تھا۔

﴿.....**قوله الحكمة** الخ۔ علم شرائع یا جوبھی کلام حق کے موافق ہو وہ حکمت کہلاتا ہے یہ کشاف کے حوالہ سے ہے نیز قاموس میں ہے کہ حکمت سے "عدل ونبوت" مراد ہے۔

﴿.....**قوله فصل الخطاب** الخ۔ قول مذکور میں فصل کی اضافت خطاب کی طرف "اضافت الصفة الى الموصوف" کے قبیلہ سے ہے۔

**سوال:** یہاں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے یعنی الخطاب الفصل حالانکہ موصوف ذات پر دلالت کررہا ہے اور صفت وصف وحدث پر دلالت کرتی ہے کیونکہ وہ مصدر ہے لہٰذا فصل کو خطاب کی صفت قرار دینا کیسے درست ہوا۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ لفظ فصل فعل ماضی کا صیغہ ہے اور اوتی پر معطوف ہے جبکہ خطاب اس کا مفعول بہ ہے یعنی صیغہ فصل خطاب کی صفت ہی نہیں کہ اعتراض مذکور لازم آئے ﴿**ثانیاً**﴾ مصدر ہے اور مصدر کبھی بمعنی للفاعل ہوتا ہے یعنی **الخطاب الفاصل والمميز بين الحق والباطل** ( کیونکہ فصل کا لغوی معنی ہے تمیز ) اور کبھی بمعنی للمفعول ہوتا ہے یعنی **الخطاب المفصول والمبين** ( کیونکہ کبھی واضح اور بین کلام کو بھی فصل کہا جاتا ہے ) بھی ہوسکتا ہے لہٰذا یہ اعتراض مندفع ہوگیا کہ موصوف کی صفت وصف محض ہے اور موصوف کا صفت محض کے ساتھ متصف ہونا جائز نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فصل کا حکمت پر عطف ہوگا۔ ﴿**ثالثاً**﴾ فصل اپنے اصل پر مبالغہ کے لئے مجازاً مصدر ہی استعمال کردیا گیا ہو جیسے زید عدل۔

**سوال:** خطاب مفصول (بین وواضح) مراد لینے کی صورت میں خطاب مذکور قرآن پاک کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ قرآن میں متشابہات ومقطعات بھی ہیں جو مخاطب پر بین وواضح نہیں ہیں۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ خطاب مفصول سے مخاطب کو فصاحت وبلاغت، اضمار وحذف اور فصل وصل وغیرہ کے سمجھنے کا مشکل نہ ہونا مراد ہے مطلقاً مفصول وبین ہونا مراد نہیں۔ ﴿**ثانیاً**﴾ اس سے متاخرین کا مذہب مراد ہے کہ "راسخین" قرآن پاک کے متشابہات کی تاویل جانتے ہیں اور وہی اس کے مخاطب ہیں کیونکہ **توجه الكلام نحو الغير للافهام** (کلام کو سمجھانے کے لئے غیر کی طرف متوجہ کرنا) خطاب کہلاتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے مخاطب وہی لوگ ہیں۔ ﴿**ثالثاً**﴾ اس کے مخاطب نبی کریم ﷺ ہیں جن پر اس کا کوئی حصہ ملتبس نہیں ہے۔ ﴿**رابعاً**﴾ کلام مفصول کے نبی کریم کو عطا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ تمام کا تمام مفصول ہو بلکہ قرآن کو بعض مفصل مبین آیات کی بناء پر مجازاً مفصول کہا ہے یعنی جزو بولکر کل مرادلیا ہے لہٰذا متقدمین کی رائے پر بھی کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

---

## وَعَلٰى آلِهِ الْأَطْهَارِ وَصَحَابَتِهِ الْأَخْيَارِ..........

﴿**ترجمہ**﴾ اور آپ کی آل پاک اور آپ کے بہترین خصلتوں والے صحابہ پر ( بھی درود نازل ہو )۔۔۔۔۔

﴿.....**قوله وعلى آله** الخ

**سوال:** ماتن کا مقصد علم معانی، بیان اور بدیع کے مسائل کو بیان کرنا ہے جبکہ ماتن عبارت مذکورہ سے اشتغال بمالایعنی کا ارتکاب کررہے ہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام پر درود بھیجنا تو ضروری تھا مگر آل رسول اور اصحاب رسول کے لئے صلاۃ وسلام تو ضروری نہیں ہے۔

**جواب:۔** ماتن نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کے بعد آپ کی آل اور اصحاب کے لئے بھی دعا کرنا چاہتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے احکام کو لوگوں تک پہنچانے اور شریعت محمدیہ کو نافذ کرنے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے معاون تھے تو ماتن ان کے لئے دعا کر کے شکریہ ادا کر رہے ہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم کا فرمان ہے "لم یشکر اللہ من لم یشکر الناس" وہ اللہ تعالیٰ کا بھی ناشکرہ ہے جو لوگوں کا شکریہ ادا نہیں کرتا۔

**لفظ آل کی وضاحت** آل دراصل اہل تھا کیونکہ اسکی تصغیر اہیل آتی ہے تصغیر کا قاعدہ ہے کہ **التصغیر یرد الاشیاء الی اصولہا** یعنی تصغیر اشیاء کو ان کے اصل پر لوٹا دیتی ہے جبکہ بعض کا قول ہے کہ آل اصل میں اَوَل تھا پھر صرفی قانون واؤ متحرک ماقبل مفتوح اسی کلمہ سے تو اسے الف کے ساتھ تبدیل کر دیا تو آل ہو گیا۔

**سوال:۔** حاء کو ہمزہ سے بدلنا قابل اعتراض ہے کیونکہ تصریف کا فائدہ ومقصود ثقیل یا اثقل سے اخف کی طرف نقل ہے اور یہاں خفیف سے اثقل کی طرف نقل لازم آتی ہے کیونکہ حاء ہمزہ کے مقابلہ میں خفیف ہے لہٰذا یہاں تصریف کے فائدہ کا مقلوب ہونا لازم آیا جو کہ جائز نہیں ہے۔

**جواب:۔** یہ اعتراض اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب حاء کو ہمزہ سے تبدیل کرنا بالذات مقصود ہو مگر نقل حاء الی الہمزہ تخفیف کا یعنی ابدل بالالف کا وسیلہ ہے لہٰذا یہ نقل جائز ہے یعنی حاء الف کے مقابلہ میں ثقیل ہے کیونکہ وہ حلق کے آخری حصہ سے ادا ہوتا ہے تو جب ہا کو ہمزہ سے تبدیل کر دیا تو دو ہمزے جمع ہونے کے سبب دوسرے ساکن ہمزہ کو وجوباً الف سے تبدیل کر دیا تو خفت حاصل ہو گئی اور یہ خفت ہا کو ہمزہ سے تبدیل کیے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔ فلا اعتراض۔

**سوال:۔** آپ نے ہا کو ہمزہ اور پھر ہمزہ کو الف کے ساتھ تبدیل کیا تو جب آپ نے خلاف قیاس امر کا ارتکاب کرنا تھا تو پھر سیدھا کلمہ ہا کو الف کے ساتھ تبدیل کیوں نہیں کیا۔

**جواب:۔** دراصل ہا ابتداءً الف کے ساتھ تبدیل کرنا کلام عرب میں غیر معہود وغیر معروف ہے جبکہ ہا کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کرنا مشہور ومعہود ہے مثلاً اراق دراصل ہراق تھا۔ جب ہا کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کر دیا اراق ہو گیا۔

**﴿نوٹ﴾** (الف) لفظ آل معنیً جمع اور لفظاً مفرد ہے اور اشتراک لفظی کے ساتھ تین معانی پر اطلاق کیا جاتا ہے اول جند واَتباع (پیروکار) جیسے آل فرعون دوئم نفس پر جیسے آل موسیٰ وآل ہارون وآل لوح یعنی نفس موسیٰ ونفس ہارون اور نفس نوح سوئم اہل بیت **کما ورد بہ الاحادیث**۔ آل کے مصداق میں اختلاف ہے امام اعظم ابوحنیفہ فقط بنو ہاشم یعنی مستحقین خمس ہی کو آل رسول کہتے ہیں۔ روافض کے نزدیک حضرت فاطمہ، حضرت علی اور حسنین کریمین مراد ہیں۔ اہل سنت وجماعت کے مذہب پر ازواج مطہرات اور اولاد فاطمہ مراد ہیں اور بعض اہل سنت کے نزدیک اگر دین کی جہت سے آل مراد ہو تو کل تقی نقی فھو آلی کے مصداق کے مطابق ہر متقی مومن مراد ہوگا اور اگر نسبی اعتبار کیا جائے تو اولاد علی وعقیل وجعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہم مراد ہونگے۔ (ب) آل اور اہل میں چند وجوہ سے فرق ہے (اول) آل اشراف کے ساتھ خاص ہے چاہے دینی ہو جیسے آل رسول ﷺ یا دنیاوی ہو جیسے آل فرعون بخلاف اہل کے لہٰذا آل الحجام نہیں کہہ سکتے جبکہ اہل حجام کہہ سکتے ہیں۔ (دوئم) آل ذوی العقول کے لئے مستعمل ہوتا ہے لہٰذا آل الارض نہیں کہہ سکتے جبکہ اہل الارض کہہ سکتے ہیں۔ (سوئم) آل مذکر کے ساتھ خاص ہے لہٰذا آل فاطمہ نہیں کہہ سکتے جبکہ اہل فاطمہ کہہ

سکتے ہیں۔(چہارم) آل ہمیشہ مضاف مستعمل ہوتا ہے جبکہ اہل کیلئے اضافت لازم نہیں ہے۔(پنجم) آل کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کر سکتے لہذا "آل اللہ" کہنا باطل ہے جبکہ اہل اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہو سکتا ہے یعنی "اہل اللہ" کہنا جائز ہے۔

**سوال:** آل کی اضافت ضمیر کی طرف علی التحقیق جائز نہیں ہے اور جنھوں نے جائز قرار دیا ہے وہ بھی لحن عامہ کے سبب جواز کے قائل ہے کیونکہ آل ذی شرف کے ساتھ خاص ہے اور اسم ظاہر اسم ضمیر سے زیادہ ذی شرف ہے لہذا آل کو اسم ظاہر کی طرف ہی مضاف کرنا چاہیے تھا جبکہ مذکور فی المتن میں ضمیر کی طرف مضاف ہے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اسم ضمیر بالکلیہ شرافت سے خالی ہوتی ہے کیونکہ شرافت سے عام مراد ہے چاہے شرافت حقیقی ہو جیسا کہ اسم ظاہر یا شرافت حکمی ہو جیسا کہ اسم ضمیر کہ جب اس کا مرجع ذی شرف ہو۔ یہاں بھی ضمیر مرجع کی شرافت کے سبب شرافت حکمی پر مشتمل ہے اور آل کی اضافت کے لئے اتنی شرافت کافی ہے۔﴿ثانیاً﴾ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آل کی اضافت ضمیر کی طرف علی التحقیق غیر جائز ہے کیونکہ جواز کے لئے عبدالمطلب کا یہ قول کافی ہے وانصر علی آل الصلیب ✱ وعابدیہ الیوم آلک ۔

﴾..... **قولہ اطہار** الخ اطہار طاہر کی جمع ہے جیسے صاحب کی جمع اصحاب یا نمر کی انمار یا نمر کی جمع انمار یعنی اطہار۔ یہ طہر (طاء کے ضمہ کے ساتھ) مصدر کی جمع ہے جو مبالغہ کے لئے لائی گئی ہے۔

**سوال:** آل رسول کے لئے اطہار اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ کے لئے اخیار کی صفت اختیار کرنے میں کیا حکمت ہے۔

**جواب:** دراصل ماتن آل رسول کے لئے اطہار کی صفت لا کر اللہ تعالیٰ کے فرمان "لیذھب عنکم الرجس اھل البیت ویطھرکم تطھیرا" کی طرف اشارہ کرنا اور صحابہ کے لئے اخیار کی صفت لا کر "کنتم خیر امۃ اخرجت للناس اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان: خیرکم قرنی" کی طرف اشارہ کرنا چاہتے تھے۔ یعنی آل رسول اور صحابہ رسول کے لئے انہی صفات کو اختیار کیا جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے ان کے لئے پسند کیں ہیں۔

﴾..... **قولہ صحابتہ** الخ صحابہ صاحب کی اسم جمع ہے اور حقیقت میں صحب یصحب صحبۃ و صحابۃ سے مصدر ہے مگر پھر غلبہ استعمال کے سبب نبی کریم ﷺ کے اصحاب کا علم ہو گیا جبکہ اصحاب کسی کے دوست واحباب کے لئے مستعمل ہو سکتا ہے۔ صحابہ کی تعریف کل من تشرف بلقاء الرسول ورویتہ ﷺ مع الایمان ومات علیہ ۔ یعنی جنھوں نے ایمان کی حالت میں نبی کریم ﷺ سے ملاقات کی یا دیکھا اور ایمان پر وفات پائی۔ آل اور صحابہ میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں۔ اجتماعی مادہ حسنین کریمین کہ صحابی اور آل ہیں۔ پہلا مادہ افتراقی صرف صحابی ہوں آل نہ ہو جیسا کہ سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ دوسرا مادہ افتراقی یعنی صرف آل ہو صحابی نہ ہو مثلاً حضرت سیدنا عقیل وجعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔

﴾..... **قولہ اخیار** الخ

**سوال:** اخیار میں دو احتمال ہیں (اول) یہ اسم تفضیل ہو (اور یہی متبادر بھی ہے) جو کہ "اخیر من" کا مخفف ہے اور "افعل تفضیل بہ من" کی تثنیہ وجمع اور تانیث نہیں آسکتی کیونکہ لفظاً ومعنیً یہ افعل تعجب کے مشابہ ہے اور افعل تعجب غیر متصرف ہے کما ھو المقرر فی النحو اور غیر متصرف کی تثنیہ، جمع اور

تانیث نہیں لائی جاتی کیونکہ یہ تمام "افعل متصرفہ" کی خصوصیات ہیں لہذا جو فعل غیر متصرف کے مشابہ ہوگا اسکی بھی تثنیہ جمع وغیرہ نہیں آسکتی تو پھر خیر کی جمع اخیار کیسے آگئی ہے۔ (دوئم) اخیار صفت مشبہ (خیر مخفف) کی جمع ہو۔ یہ صورت فساد معنی کو مستلزم ہے کیونکہ خیر مخفف کا مطلب ہے کہ حسن وجمال میں اچھا اور بہتر ہونا حالانکہ صحابہ کرام میں کچھ ایسے بھی تھے جو ظاہری حسن وجمال کے مالک نہیں تھے نیز از روئے شرع ظاہری حسن وجمال کا مالک ہونا قابل تحسین نہیں بلکہ باطنی حسن وجمال سے مزین ہونا معتبر ومقبول ہے پس ثابت ہوگیا کہ اخیار کی دونوں صورتیں ممنوع ہیں۔

**جواب:** اعتراض تب لازم آئے گا جب یہ اسم تفضیل یا صفت مشبہ جو کہ خیر مخفف ہوتے ہیں کی جمع ہو مگر یہ تو صفت مشبہ خیر بالتشدید کی جمع ہے جسکی تثنیہ وجمع آتی ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ دین وصلاح میں بہترین لوگ۔ فلا اعتراض۔

**أَمَّا بَعْدُ**

**﴿ترجمه﴾** حمد وصلوٰۃ کے بعد۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصه﴾** اما کے متعلق چند باتوں کا جاننا ضروری ہے (اول) کیا اما مستقل حرف ہے یا قلب مکانی کے سبب مہما کی بدلی ہوئی حالت ہے۔ (ثانی) اما کی ماہیت۔ (ثالث) اما کے بعد آنے والی فاء کی فنی حیثیت۔ (رابع) اما کا اداۃ الشرط پر داخل ہونا۔ (خامس) فاء اور اما کے درمیان کن اشیاء سے فاصلہ جائز۔ تفصیل ذیل کی تشریح میں۔

**﴿۔۔۔۔قوله اما بعد الخ۔**

**﴿اما کی اصلیت﴾** صاحب مختصر ومطول کے مختار قول کے مطابق اما مستقل حرف ہے جو مہما کی جگہ واقع ہے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ اما دراصل مہما تھا پھر میم اول اور ھاء میں قلب مکانی کی تو ھمما ہوگیا پھر خلاف قیاس ھاء کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کر دیا گیا تو اما ہوگیا۔ اس قول پر اعتراض ہے کہ اس صورت میں اسم کا حرف میں تبدیل ہونا لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں کیونکہ کلام عرب میں اسم کے حرف میں تبدیل ہونے کی کوئی مثال موجود نہیں لہذا ثابت ہوا کہ اما ایک مستقل کلمہ اور مہما ایک علیحدہ کلمہ ہے۔

**﴿ماهیت کا بیان﴾** اما وضعت لمزید تقریر یعنی اما کو کسی چیز کی تقریر کی زیادتی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اما چار معانی میں مستعمل ہے۔ اول بمعنی شرط ہو اور اداۃ شرط وجملہ شرط کے قائم مقام ہو تو اس کے بعد فاء کا آنا لازمی ہوگا جیسے **فاما الذین آمنوا فیعلمون انه الحق** الآیہ دوئم تاکید کے لئے آئیگا جیسے **زید ذاهب** کو **اما زید فذاهب** پڑھیں۔ سوئم جب تکرار کے ساتھ مستعمل ہو تو تفصیل کے معنی میں ہوگا جیسے **فاما الیتیم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر** اور تکرار مذکور کو دو صورتوں میں ترک بھی کیا جاتا ہے ایک جہاں کسی چیز کی دو قسمیں بیان کی جائیں تو ایک کو دوسری سے مستغنی کرنے کے سبب اما کا ذکر نہ کیا جائے **فاما الذین آمنوا بالله واعتصموا به فسیدخلهم فی رحمة منه وفضل** دوسری جہاں اما کے بعد جملہ مستعمل ہو جیسے **فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة** ۔ چہارم اما ما بعد کو ماقبل سے جدا کرنے کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ متن میں واقع ہوا ہے کہ یہاں مابعد کو ماقبل تاکید کے ساتھ فصل کرنے کے لئے واقع ہوا ہے۔

**﴿وجود فاء وحذف فاء﴾** اما شرطیہ کے بعد فاء کا لانا لازم عرفی ہے یہی وجہ ہے کہ کبھی بغیر ضرورت کے حذف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث مبارک کے الفاظ ہیں "اما بعد ما بال اقوام الخ۔ مگر جب فا کسی مقولہ پر داخل ہو تو اس وقت اس کو حذف کرنا واجب ہے جیسے **فاما**

اللذین اسودت وجوھھم اکفرتم ای یقال لھم اکفرتم اس کے علاوہ ضرورت شعری کے لئے بھی حذف کیا جاسکتا ہے۔

﴿اداۃ شرط اور اما﴾ اما اور ان شرطیہ ایسے فعل شرط پر جمع ہو جائیں جو لفظاً ماضی ہو تو جواب شرط اور دخول فاء (اما اور ان شرطیہ میں سے) مقدم کے لئے ہوں گے اور یہ مؤخر (اما اور ان شرطیہ میں سے جو بھی ہو) کے جواب وفاء کے قائم مقام ہوں گے اور مؤخر کا جواب وفاء محذوف ہوگا۔ جیسے واما ان کان من اصحاب الیمین فسلام لك من اصحاب الیمین ۔ یہاں فسلام لك "اما جو کہ مقدم ہے" کا جواب وفاء ہیں اور ان شرطیہ (جو کہ مؤخر ہے) کے جواب وفاء کے قائم مقام ہیں۔ اسی قائم مقام کی موجوگی کے سبب ان شرطیہ کے جواب وفاء محذوف ہیں۔

﴿اشیائے فاصلہ﴾ چھ چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اما اور فا کے درمیان فاصلہ جائز ہے (1) مبتداء مثلاً اما بکر فمسافر (2) خبر جیسے اما فی الدار فابراھیم ۔ (3) جملہ شرطیہ کے ساتھ بھی فاصلہ کیا جاتا ہے مثلاً فاما ان کان من المقربین فروح وریحان ۔ (4) جواب شرط کہ جو مفعول منصوب مقدم کے ساتھ ہو جیسے اما الیتیم فلاتقھر ۔ (5) فاء کے بعد "فعل محذوف علی شریطۃ التفسیر" کے معمول کے ساتھ بھی فاصلہ جائز ہے مثلاً امامن قصدك فاخذہ یعنی یہ عبارت دراصل یوں تھی اما فاخذہ من قصدك ۔ (6) ظرف کے معمول کے ساتھ بھی فاصلہ جائز ہے مثلاً واما الیوم فانی ذاھب ۔

﴾......قولہ بعد الخ یہ ان اسمائے ظروف سے ہیں جو تین طرح مستعمل ہیں (استعمال اول) ان کا مضاف الیہ موجود ہو جیسے قد خلت من قبلہ الرسل ۔ دوئم مضاف الیہ نسیاً منسیاً محذوف ہو یعنی نہ لفظوں میں موجود ہو اور نہ ہی نیت میں معتبر ہو جیسے من قبلٍ ومن بعدٍ۔ سوئم مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی لفظوں میں موجود نہ ہو مگر نیت میں معتبر ہو۔ پہلی دو صورتیں معرب کی ہیں جبکہ تیسری مبنی بر ضم کی ہے کیونکہ جب مضاف الیہ کو حذف کر کے اس کے معنی (نسبت جزئیت) کو نیت میں معتبر جانا اور اس معنی کو مضاف سے ادا کیا تو یہ ظرف نسبت جزئیت کے اعتبار سے حرف کے مشابہ ہو کر مبنی ہو گیا جیسے یہاں مستعمل ہے۔ اس کا عامل لفظ اما ہے جو یہاں فعل شرط کے قائم مقام ہے

**ترکیب اما بعد** ۔ اما بعد کی ترکیب سمجھنے سے قبل چند باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

(1) "اما" "مھما (اسم شرط یعنی مبتداء) کے قائم مقام ہے اور مھما خود "یکن" فعل شرط کا نائب ہے اور فعل شرط کو اکثر طور پر فاء لازم ہوتی ہے لہذا معلوم ہو کہ لفظ اما کے لئے "مھما" کا نائب ہونے کی وجہ سے اسمیت اور شرط کو متضمن اور قائم مقام ہونے کے سبب جزا پر فا کا ہونا لازم ہوگا یعنی اما کے لئے مھما اور فعل شرط دونوں کے تقاضے کو پورا کرنا لازم ہے کیونکہ مبتداء کو اسمیت اور شرط کے لئے فاء لازم عرفی ہے۔ (2) اما کو حرفیت لازم ہے لہذا یہ ذاتی طور پر کسی صورت مبتداء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ (3) فاء جزائیہ اور حرف شرط کا اجتماع ناجائز ہے۔ (4) مبتداء، شرط اور جزا میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے، اپنے مقام پر ہی رہیں۔ بعد از تمہید اما بعد دراصل مھما یکن من شیٔ فبعد الحمد والصلوۃ تھا۔ جب اما کو مھما اور یکن فعل شرط کا نائب بنا تو "اما فبعد" ہو گیا اب شرط (مھما یکن من شیء) کے نائب (اما) اور فاء جزائیہ کا اجتماع لازم آیا جو کہ ناجائز ہے اور تمہید میں مذکورہ پہلی اور دوسری شق کے مطابق اما کا مبتدا بننا بھی محال کیونکہ مبتداء کو اسمیت لازم ہے جبکہ یہ حرف ہے لہذا مبتداء کا اسمیت والا تقاضا پورا کرنے کے لئے حکمی طور پر لصوق اسمیت لازم کر دیا جائے تاکہ حقیقی نہ سہی مگر اسم حکمی تو بن جائے کہ اصل یہ ہے کہ مالایدرك کلہ

**لایترک کلہ** یعنی جو چیز ساری حاصل نہیں کی جاسکتی وہ ساری چھوڑنی بھی نہیں چاہیے لہٰذا بعد کو فاء جزائیہ پر مقدم کردیا تا کہ مبتداء کے لازم (اسمیت حکمیہ) اور شرط کے لازم (فاء جزائیہ) کو ملزوم (مبتداء وشرط) کے قائم مقام بنایا جاسکے اور مبتداء وشرط کی علامات (اسمیت وفاء جزائیہ) کو جملہ میں باقی رکھا جاسکے کیونکہ نہ تو فا جزائیہ اپنی جگہ ہے اور نہ ہی لصوق اسمیت اپنے مقام پر قائم ہے کیونکہ حقیقت میں فا جزائیہ کا مقام ظرف (بعد) سے پہلے تھا جہاں لفظ "اما" واقع ہے کہ تقدیر عبارت یوں تھی "امـا فـبعد" تو فاء کو بعد سے مؤخر کرکے وہاں اما رکھ دیا اور لصوق اسمیت بھی مقام مبتدا میں واقع نہیں بلکہ مقام مبتدا پر لفظ "اما" واقع ہے۔ لہٰذا ہم نے لازم (اسمیت وفاء) کو ملزوم (مبتداء وشرط) کے قائم مقام کردیا اور ملزوم (مبتداء اور شرط) میں سے ہر ایک کے اثر کو جملہ میں باقی رکھا تا کہ وہ مؤثر پر دلالت کرسکیں اگرچہ یہ اپنے اپنے محل میں واقع نہیں ہیں یعنی مبتداء کو اسمیت لازم تھی مگر اپنے محل (جہاں لفظ اما ہے) میں واقع نہ ہوسکنے کے سبب لصوق اسمیت کا قول کرکے اسے ابقائے اثر کے نام سے پکارا جائیگا اور فاء کا لانا بھی چونکہ اپنے محل میں نہیں ہے تو اسے بھی ابقائے اثر سے موسوم کیا جائیگا۔

**سوال:** فلما کے فاء کے جزائیہ ہونے سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ فاء کسی شرط کا جواب واقع ہورہی ہے اس سے مہما کی خصوصیت تو ثابت نہیں ہورہی یعنی یہ بات ثابت نہیں ہورہی کہ یہاں فعل شرط "مہما شرطیہ" کے سبب شرط بنا ہے لہٰذا آپ نے "مہما" کی تخصیص کیوں کی، کسی اور حرف شرط کو بھی مانا جاسکتا تھا۔

**جواب:** یہ مقام "مقام عموم مع التاکید" ہے اور باقی حروف شرط میں سے کوئی حرف بھی عموم مع التاکید کا معنی نہیں رکھتا کیونکہ من شرطیہ ذوی العقول، ما غیر ذوی العقول، متی زمان کے لئے، این مکان کے لئے، اذما اگرچہ عمومیت کے لئے ہے مگر وہ عموم مع التاکید کا معنی نہیں رکھتا اور ایسے ہی ان شرطیہ عموم مع الشک کے لئے جو کہ یہاں مناسب نہیں ہے۔ بس سوائے مہما کے کوئی حرف شرط نہیں تھا جسے یہاں مانا جاسکتا ہو لہٰذا ہم نے تخصیص کے ساتھ مہما کی قید لگادی۔

**سوال:** آپ نے یہاں مبتداء کے لئے لصوق اسمیت کو لازم قرار دیا حالانکہ مبتداء کو اسمیت لازم ہے لصوق اسمیت لازم نہیں ہے لہٰذا آپ کو یوں کہنا چاہئے تھا کہ مہما کے قائم مقام ہونے کے سبب اما کو اسمیت لازمہ لازم ہے، لصوق اسمیت لازم نہیں ہے۔

**جواب:** مبتداء کے لئے لصوق اسمیت اگرچہ لازم نہیں مگر اسے لازم کا حکم دیکر اس کے قائم مقام بنادیا ہے کیونکہ اگر اما کے لئے اسمیت لازمہ کو لازم قرار دیتے ہیں تو لازم آئے گا کہ اما حرفیت متعینہ سے خارج ہوکر اسمیت میں داخل ہوجائے جو کہ باطل ہے لہٰذا لصوق اسمیت یعنی اس کے بعد بلا فصل اسم کا واقع ہونا اسمیت کا بدل بنادیا گیا ہے کیونکہ اصول ہے کہ مالا یدرک کلہ لایترک کلہ۔

**﴿نوٹ﴾** جزا جب ایسا جملہ ہو جس پر حروف شرط داخل نہیں ہوسکتا جیسے جملہ اسمیہ، جملہ انشائیہ، یا وہ جزا جو فعل جامد کے ساتھ ہے، یا جزا جب ایسا جملہ ہو جو ما نافیہ یا لن ناصبہ کے ساتھ منفی ہو، یا جزا قد، سین اور سوف کے ساتھ ہو تو پھر جواب شرط پر فا جزائیہ کا آنا لازم ہے اور اگر جزا ماضی یا مضارع یا منفی بلا ہے تو پھر جواب پر فاء جزائیہ کا لانا ضروری نہیں ہے۔

## فَلَمَّا كَانَ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا مِنْ أَجَلِّ الْعُلُوْمِ قَدْرًا وَأَدَقِّهَا سِرًّا

**﴿ترجمہ﴾** پس جب علم بلاغت (معانی وبیان) اور اس کے توابع مرتبہ کے اعتبار سے تمام علوم میں جلیل اور اسرار و

رموز کے اعتبار سے تمام علوم سے ادق تھے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن علیہ الرحمۃ اپنی کتاب کی وجہ تصنیف بیان کرتے ہیں اور وجہ تصنیف کی دو صورتیں ہیں (اول) تصنیف کس علم میں ہے اور تصنیف کے لئے اسی علم کو کیوں منتخب کیا گیا (دوئم) چونکہ یہ کتاب کسی دوسری کتاب کی تلخیص ہوگی لہٰذا تلخیص کے لئے ملخص منہ کتاب کو ہی کیوں مقرر کیا گیا ہے۔ ماتن نے پہلی بات کو کان علم البلاغۃ الخ سے اور دوسری بات کو کان مذکور پر عطف کرتے ہوئے اسکے قول "کان القسم الثالث" سے بیان فرمایا ہے۔ اول کی تفصیل یوں ہے کہ علم بلاغت مرتبہ و مقام اور قدر و منزلت کے اعتبار سے علوم میں اجل ہے کیونکہ علم کی فضیلت و شرافت اس کے معلوم و غایت سے حاصل ہوتی ہے یعنی جس علم کی غایت و معلوم جتنا عظیم ہوگا وہ علم بھی اتنا ہی عظیم ہوگا۔ اس علم کی غایت و معلوم عظیم تر ہیں پس یہ بھی عظیم تر ہوگا کیونکہ اسی علم سے قرآن پاک کا بلاغت کے ان اعلی مقامات (اعجاز و معجز) پر ہونا سمجھ آتا جن کا معارضہ و مقابلہ انسانی طاقت و قدرت سے خارج ہے اور قرآن پاک کو معجز ماننا نبی کریم ﷺ کی تصدیق کا وسیلہ و سبب ہے اور نبی کریم ﷺ کی تصدیق دونوں جہانوں کی سعادتوں کا سبب ہے اور دونوں جہانوں میں کامیابی و سعادت عظیم تر غایت ہیں تو ثابت ہوا کہ بلاغت بھی عظیم تر علم ہے۔ اور یہ علم نکات و لطائف کے لحاظ سے دقیق تر ہے کہ اسی سے علوم عربیہ کے دقائق و اسرار و رموز معلوم ہوتے ہیں اور چونکہ عربیت کے دقائق سب سے ادق ہیں لہٰذا جس سے عربیت کے دقائق و اسرار و رموز حاصل ہوں وہ بھی سب سے ادق ہوگا۔ ثابت ہوا کہ یہ علم سب سے ادق ہے لہٰذا یہ بات انتخاب علم کا سبب ہوئی۔

﴿قولہ فلما﴾ الخ۔ مختار قول کے مطابق لفظ لما تین معانی کے لئے آتا ہے۔ ﴿اول﴾ لما حرف نفی ہو، جو لما جازمہ یا حرف قلب کے نام سے موسوم ہے۔ اس صورت میں تین باتوں کا جاننا ضروری ہوگا۔ اول لما کا عمل کیا ہے، دوئم لما نافیہ دیگر حروف نفی سے کیا امتیاز رکھتا ہے اور سوئم لما جازمہ اور لم جازمہ میں کیا فرق ہے۔ اول کی تفصیل۔ فعل مضارع پر داخل ہو کر لفظاً اسے جزم دیتا ہے اور معنوی طور پر اسے ماضی منفی کے معنی میں کر دیتا ہے۔ دوئم کی تفصیل، چند صورتوں میں دیگر حروف جازمہ سے منفرد ہے۔ (1) اس کے مجزوم کو حذف کر کے اس پر وقف کرنا جائز ہے مثلاً قاربت المدینۃ ولما ای ولما ادخلھا ۔(2) اس کا مجزوم وہ فعل بنتا ہے جو متوقع الثبوت ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان بل لما یذوقوا العذاب لہٰذا غیر متوقع الثبوت چیز کے لئے لما مستعمل نہیں ہوگا مثلاً لما یجتمع الضدان ۔(3) جب یہ حرف نفی ہوگا تو اس پر حرف شرط کا دخول و اقتران ممنوع ہوگا لہٰذا "ان لما تفعل" نہیں کہہ سکتے۔ سوئم کی تفصیل یہ ہے کہ "لما نافیہ جازمہ" اور لم جازمہ میں چند وجوہ سے فرق ہے۔(1) لما جازمہ کی نفی تکلم کے زمانے تک استمراری ہوتی ہے بخلاف لم کے کیونکہ اسکی نفی کبھی منقطع اور کبھی مستمر ہوتی ہے۔(2) لما کے مجزوم کا حذف جائز ہے اور لم جازمہ کے مجزوم کا حذف ممنوع ہے۔(3) لما جائز الوقوع پر داخل ہوتا ہے جبکہ لم جازمہ کے فعل کے لئے جائز الوقوع ہونا ضروری نہیں ہے۔(4) لم کا منفی برخلاف لما کے قریب الحال ہوتا ہے جبکہ لما قریب الحال اور بعید الحال دونوں کے لئے مستعمل ہے۔ ﴿ثانی﴾ حرف استثناء بمعنی الا ہو اور اس وقت یہ جملہ اسمیہ یا جملہ ماضویہ پر داخل ہوگا مثلاً ان کل نفس لما علیھا حافظ ای الا علیھا حافظ ۔ جملہ ماضویہ کی مثال انشدك لما فعلت ای ما اسئلك الا ما فعلت ۔ ﴿ثالث﴾ ظرف بمعنی اذ بطور شرط مستعمل ہو جسکے بعد لفظاً یا معنیً ماضی مذکور ہو مثلاً فلما نجاکم الی البر اعرضتم اور ندم زید ولما ینفعہ الندم۔ یہ جمہور کا مذہب ہے۔ ابن ہشام اور ابن خروف کا مذہب یہ

ہے کہ لما اسم ظرف بمعنی اذ شرطیہ نہیں بلکہ حرف شرط ہے اور یہ لو کے عکس کے طور پر وقوع غیر کے سبب وقوع امر کے لئے آتا ہے کیونکہ لو "لانتفاء الثانی لانتفائے الاول اور لما لثبوت الثانی لثبوت الاول کے لئے ہے۔ ابن ہشام اسکی حرفیت پر اللہ تعالی کے فرمان "فلما قضينا عليه الموت مادلهم على موته" سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر لما کو ظرفیہ قرار دیا جائے تو عامل کی حاجت پیش آئیگی اور آیہ مذکورہ میں قضینا کو عامل قرار دینا درست نہیں کیونکہ جب لما ظرف ہوگا تو قضینا اس کا مضاف الیہ ہوگا اور مضاف الیہ مضاف میں عمل نہیں کرتا اور لما کا جواب یعنی فعل "دل" بھی عامل نہیں ہوسکتا کیونکہ اس پر مائے نافیہ داخل ہے جو صدارت کلام کی متقاضی ہے اور جو صدر الکلام متقاضی ہو اس کا مابعد اس کے ماقبل میں عامل نہیں ہوسکتا تو ثابت ہوگیا کہ یہ حرف شرط ہے۔ جمہور علماء کی جانب سے جواب یہ ہے کہ لما کا عامل جواب (دل) ہے اور رہا یہ اعتراض کہ صدارت کلام کا مابعد ماقبل میں عمل نہیں کرتا تو یہ مطلقا نہیں بلکہ اس صورت میں ہے جب ماقبل ظرف کے علاوہ ہے کیونکہ ظرف کا ایک مستقل قاعدہ ہے "الظرف مما يتوسع فيه مالا يتوسع في غيره" فلا اعتراض۔ ابن عروف اسکی حرفیت پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ اگر لما ظرف ہوتو "لما اكرمتني امس اكرمتك اليوم" کی مثال میں اجتماع ضدین لازم آئیگا کیونکہ ظرفیت کی صورت میں "لما" کا عامل جواب (اکرمتک الیوم) ہوگا یعنی عبارت یوں بنی "لما اكرمتك اليوم" اب لما کا تقاضا ہے کہ اکرام گزشتہ زمانے میں ہو اور الیوم کا تقاضا ہے کہ آج کے دن میں ہو تو یہ اجتماع ضدین ہوا جو کہ جائز نہیں لہذا اسے ظرفیہ ماننا بھی جائز نہیں۔ ابن عروف کو ہماری جانب سے یہ جواب دیا گیا کہ یہ مثال مؤول ہے یعنی لما ثبت اكرام لي في الامس اكرمتك اليوم اور اگر اسے مؤول نہیں مانیں گے تو متکلم کے قول کا بطلان لازم آئیگا جو کہ درست نہیں ہے شارح تلخیص نے مطول میں فرمایا کہ ان حضرات کو یہ وہم علامہ سیبویہ کے قول "لما وقوع غیر کے سبب وقوع امر کے لئے آتا ہے جیسا کہ لو ہے" سے ہوا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ ابن جنی اور ابوعلی فارسی کے نزدیک یہ حین کے معنی میں ہے۔ ہم انہیں جواب دیتے ہیں کہ حین کے معنی میں ظرف ماننے کی صورت میں خرابی لازم آتی ہے کہ یہ ظرف محض ہو جو جملہ کی طرف مضاف نہیں ہوتا حالانکہ جس شخص نے بھی لما کے ظرفیت کا قول کیا اس نے اسے مابعد جملہ کے لئے لازم الاضافت مانا تو اسے ظرف محض قرار دینا جائز نہ ہوا۔

**سوال:۔** آپ نے علم بلاغت کو اجل العلوم کہا حالانکہ یہ حدیث، تفسیر، فقہ اور علم کلام سے اجل نہیں ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** ماتن نے بلاغت وغیرہ کو تمام علوم سے اجل نہیں قرار دیا بلکہ بعض علوم ہی سے اجل قرار دیا ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** یہ اجلیت ادعائیہ ہے یعنی ترغیب دینے کے لئے اجلیت کا دعوی کیا گیا ہے تاکہ اس کے پڑھنے والے کسی احساس کمتری کا شکار نہ ہوں۔

**سوال:۔** آپ کی بیان کردہ تقریر سے علم بلاغت کا دقیق ہونا سمجھ آرہا ہے کیونکہ اس کا معلوم دقیق ہے جبکہ دعوی ادقیت کا کیا لہذا دلیل دعوی کے مطابق نہیں۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** دراصل ماتن کی عبارت کا کچھ حصہ محذوف ہے یعنی عبارت "دقائق العربية ادق الدقائق" ہے تو جس چیز سے ادق الدقائق کا علم حاصل ہو وہ بھی ادق ہوگیا اور چونکہ بلاغت سے عربیت کے دقائق معلوم ہوتے ہیں لہذا یہ تمام علوم سے ادق ہے۔

**﴿ثانیاً﴾** ادقیت سے مراد "ادق بوجہ ما" ہے نہ کہ من کل الوجوہ یعنی اگرچہ حقیقت میں ادق نہیں مگر ادقیت کا دعوی کیا گیا ہے گویا یہ ادقیت ادعائیہ ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے "كل حزب بما لديهم فرحون" یعنی ہر شخص اپنے پاس موجودہ چیز پر خوش رہتا ہے۔ بس بلاغت والے اپنے

فن پر خوش ہو کر اس کے ادق ہونے کے دعویٰ ہیں۔

**سوال:۔** صاحب کشاف اور امام سکاکی نے بدیع کو مستقل علم شمار نہیں کیا بلکہ اسے علم بیان و معانی کا ذیل قرار دیا۔ ماتن نے اسے مستقل علم کیوں قرار دیا نیز اسے اجل العلوم میں شمار کر کے کشف الاستار کو اس کی علت کیوں بنایا حالانکہ بدیع کو "کشف الاسعار عن وجوہ الاعجاز" میں کوئی دخل نہیں لہٰذا اسے مستقل علم بنانا اور پھر اجل کہہ کر اسکی علت بیان کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:۔** اس مسئلہ میں ماتن حق پر ہیں کہ بدیع مستقل علم ہے کیونکہ اس کا علیحدہ موضوع، علیحدہ حیثیت کے ساتھ ہے اور **قاعدہ** ہے کہ "تعدد الموضوع یدل علی تعدد العلم" یعنی موضوع کا متعدد ہونا علم کے متعدد ہونے کو مستلزم ہے لہٰذا اسے مستقل علم گردانا درست ہوا رہا یہ کہ اسے کشف مذکور میں کوئی دخل نہیں تو چونکہ حقیقت یہ ہے کہ معانی و بیان بدیع پر غالب اور بیان کے تابع ہے اسی غلبہ کی وجہ سے اسکی بھی وہی علت بیان کردی جو معانی و بیان کی تھی ورنہ حقیقت وہی جو معترض نے بیان کی یعنی اسے کشف مذکور میں کوئی دخل نہیں ہے۔

**اذبہ یُعْرَفُ دَقَائِقُ الْعَرَبِیَّۃِ وَاَسْرَارُھَا وَیُکْشَفُ عَنْ وُجُوْہِ الْاِعْجَازِ فِیْ نَظْمِ الْقُرْآنِ اَسْتَارُھَا..........**

**﴿ترجمہ﴾** کیونکہ اس سے ہی عربی کے دقائق اور اس کے رموز پہچانے جاتے ہیں اور (کیونکہ اس سے ہی) قرآن کی نظم میں اعجاز کی وجوہ (طریقوں) سے پردوں کو اٹھایا جاتا ہے..........

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور میں ماتن نے ماقبل دعویٰ پر دلائل پیش کیے ہیں جن کی تفصیل ماقبل خلاصہ میں مذکور ہو چکی۔

**قولہ اذبہ یعرف الخ۔** ماتن اب اپنے دعویٰ کے لئے لف ونشر غیر مرتب کے طریقہ پر دلیل ذکر کرنا چاہتے ہیں جسے ہم ماتن کے قول "کان علم البلاغۃ" کے تحت لف ونشر مرتب کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں۔ اعادہ کر لیا جائے۔

**سوال:۔** اذبہ کے قول سے ماتن جس حصر کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ مراد لینا درست نہیں کیونکہ اذبہ سے نفس اعجاز قرآن کی معرفت مراد ہو یا بلاغت میں کمال کے سبب قرآن کے معجزہ ہونے کی معرفت مراد ہو۔ دونوں باتیں علم کلام سے معلوم ہو جاتی ہیں پھر انھیں معانی و بیان اور بدیع میں منحصر کرنا کیونکر درست ہوا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** اذبہ سے نفس اعجاز قرآن کی معرفت "تحقیق و دلیل سے قرآن کے معجز ہونے کے ثبوت" کے اعتبار سے مراد ہے۔ اس اعتبار سے قرآن کا معجز ہونا یقیناً علم بلاغت وغیرہ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، علم کلام سے نہیں ہو سکتا کیونکہ مذکورہ معرفت علم کلام میں تقلید اور تسلیم کے طور پر حاصل ہوتی ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** اذبہ سے معنیٰ ثانی یعنی "بلاغت میں کمال کے سبب قرآن کا معجز ہونا" اس اعتبار سے مراد ہے کہ کمال بلاغت میں قرآن پاک کے معجز ہونے کی تفصیل اور تعیین کے ساتھ معرفت ہو اور تفصیلاً اور تعییناً مسائل بلاغت ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں کماھو الظاھر علی متعاطیہ کیونکہ یہ علم کلام سے علی سبیل الاجمال معلوم ہوتے ہیں، علی سبیل التفصیل والتعیین نہیں ہو سکتے کہ معرفت مذکورہ کو علم کلام میں بات تام کرنے کے لئے نبی کریم ﷺ کے نبوت کے ثبوت کے وسیلہ کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔

**﴿نوٹ﴾** قرآن مجید پانچ اسباب سے معجز ہے اول دقائق و اسرار پر مشتمل ہونے کے سبب۔ ثانی مخلوق کی اتیان بالمثل پر عدم قدرت کے

سبب۔ ثالث غیب کی خبروں پر اشتمال کی وجہ سے۔ رابع لفظی ومعنوی اختلاف سے سالم ہونے کے سبب۔ خامس اسلوب عرب کی مخالفت بالخصوص مطالع ومقاطع میں۔

**٭......قوله ويكشف عن وجوه الخ**

**سوال:** ماتن کا قول مذکور دو وجہوں سے مفتاح العلوم میں مذکور علامہ سکاکی کے قول کے منافی ہے (1) مفتاح العلوم میں علامہ سکاکی نے فرمایا ''ان مدرك الاعجاز هو الذوق السليم وليس الا'' یعنی اعجاز کا ادراک صرف ذوق سلیم سے ہوگا کیونکہ مدرک حقیقی نفس ناطقہ ہی ہے اور ادراک اسی میں منحصر ہے جبکہ ماتن کا قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اعجاز علم بلاغت کے ذریعے مدرک ہوگا اور یہ ادراک اسی میں منحصر ہے۔ (2) علامہ سکاکی نے فرمایا ''ولا يمكن وصفه كالملاحة'' کہ جیسے ملاحت (یا دوسرے امور وجدانیہ) کا وصف الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا ایسے ہی اس کا ''وصف اعجاز'' بھی بیان نہیں کیا جاسکتا ہے جبکہ ماتن کے قول سے متبادر یہ کہ اس کا وصف ممکن ہے یعنی علامہ سکاکی نے ادراک کے لئے ذوق سلیم ثابت کیا اور ماتن نے علم بلاغت۔ علامہ سکاکی نے کشف قناع کی نفی کی اور ماتن نے کشف قناع کو ثابت کیا حالانکہ تلخیص مفتاح العلوم سے ماخوذ ہے، اسکی مخالفت ماتن کو جائز نہیں ہے۔

**جواب:** ماتن کے قول اور علامہ سکاکی کے قول میں کوئی تنافی نہیں کیونکہ منافات تب لازم آتی جب ان میں تطبیق ممکن نہ ہوتی جبکہ یہاں تطبیق ممکن ہے کیونکہ مفتاح میں مذکور قول کا معنی ہے کہ اعجاز ''مدرک'' تو ہے مگر کسی خاص وصف سے اس کا بیان ممکن نہیں ہے جیسا کہ ملاحت وغیرہ امور وجدانیہ میں ہوتا ہے اور تلخیص میں قول مذکور کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے وصف کا بیان ممکن ہے کہ اعتراض منافات لازم آئے بلکہ یہاں کشف ''ادراک'' کے معنی میں ہے یعنی اعجاز اسی علم سے مدرک ہوتا ہے اگرچہ ذوق سلیم (جو علم بلاغت سے حاصل ہوتا ہے) کے واسطہ ہی سے کیوں نہ حاصل ہو۔ رہا یہ اعتراض کہ صاحب مفتاح نے ادراک کو ذوق سلیم میں اور ماتن نے علم بلاغت میں کیوں منحصر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے واسطہ کے بغیر ذوق سلیم پر حصر کیا اور ماتن نے ذوق سلیم کے واسطہ سے علم بلاغت میں منحصر ہونے کا دعوی کیا اور ان دونوں قولوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ فلا اعتراض۔

**سوال:** تاویل مذکور یعنی ''علامہ سکاکی کے قول سے علم بلاغت میں وجہ اعجاز کی معرفت کے انحصار کی نفی نہیں ہورہی'' محض دعوی ہے اور **قاعدہ** ہے کہ الدعوى لا يقبل الا ببينة یعنی دعوی دلیل کے بغیر باطل ہوتا ہے لہٰذا اس پر کوئی دلیل پیش کریں جو ثابت کردے کہ صاحب مفتاح نے بلاغت میں انحصار کی نفی نہیں کی۔

**جواب:** صاحب مفتاح نے دو مقام پر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بلاغت کو بھی وجہ اعجاز کی معرفت میں دخل ہے (1) علم منطق میں ایک مقام پر رقم طراز ہیں ''وجه الاعجاز امر من جنس الفصاحة والبلاغة لا طريق اليه الا طول خدمة هذين العلمين'' یعنی اعجاز کے طریقہ کی معرفت فصاحت وبلاغت کی جنس سے ایک ایسا امر ہے جس تک وصول ان دو علوم کی خوب خدمت کے بعد ہی ممکن ہے۔ (2) دوسرے مقام پر لکھتے ہیں ''لا اعلم بعد علم الاصول اكشف القناع من وجه الاعجاز من هذين العلمين'' یعنی وجہ اعجاز سے پردہ کشائی میں علم اصول (علم کلام، لغت، نحو اور صرف) کے بعد فصاحت وبلاغت سے زیادہ کاشف کوئی علم نہیں ہے۔ بس ثابت ہوگیا کہ ہمارا دعوی بلا دلیل نہیں

ہے۔

**سوال:** اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بلاغت کا ادراک ان دو یعنی ذوق سلیم یا علم بلاغت کے بغیر نہیں ہوتا ہے حالانکہ اہل عرب تو محض سلیقہ سے ادراک کرتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اسے بلاغت اور ذوق سلیم میں منحصر کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:** یہاں حصر سے "حصر حقیقی" مراد نہیں کہ اعتراض لازم آئے بلکہ حصر اضافی مراد ہے یعنی ان دو سے لازماً ہوگا اس کے علاوہ کسی اور سے بھی ہو تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

﴿**استعارات**﴾ عبارت کے استعارات جاننے سے پہلے مذکورہ استعارات کے متعلق چند ضروری باتوں کو ذہن نشین کر لیجئے۔

﴿الف﴾ استعارہ میں تین چیزیں لازماً ہوتی ہیں (1) مستعار منہ یعنی مشبہ بہ (2) مستعار یعنی مضمر و پوشیدہ مشبہ بہ پر دلالت کرنے والا لفظ (3) مستعار لہ یعنی مشبہ مثلاً "مخالب المنية نشبت بفلان" میں معنی سبع (درندہ) مستعار منہ (مشبہ بہ) ہے ملفوظ سبع مستعار اور منیت (موت) مستعار لہ (مشبہ) ہیں معنی یہ ہوا کہ درندہ جیسی موت نے فلاں میں اپنے پنجے گاڑ دیے۔

﴿ب﴾ استعارہ کا لغوی معنی ہے ادھار لینا اور اصطلاحی معنی ہے تشبيه شيء بشيء بدون ذكر ادوات التشبيه یعنی تشبیہ کے حروف ذکر کیے بغیر ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ کہلاتا ہے۔ مختلف اعتبار سے استعارہ کی اقسام بھی مختلف ہیں۔ ﴿پہلی تقسیم﴾ ذکر مشبہ و مشبہ بہ کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں مکنیہ و مصرحہ۔ استعارہ مکنیہ هو ذكر المشبه وارادة المشبه به۔ استعارہ مصرحہ ذكر المشبه به وارادة المشبه۔ ﴿دوسری تقسیم﴾ لوازمات و مناسبات کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں تخییلیہ و ترشیحیہ۔ التخییل وهو اثبات اقوى ملائمات المشبه به للمشبه یعنی مشبہ بہ کے لوازمات میں سے کسی لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا تخییل ہے۔ الترشیح هو اثبات اضعف ملائمات المشبه به للمشبه یعنی مشبہ بہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے۔ ماتن کے قول مذکور میں تشبیہ کی دو توجیہیں ہو سکتی ہیں جنہیں ذیل کے جدول میں ذکر کیا جا رہا ہے۔

## جدول

| نمبر شمار | ذکر | مراد | اثبات لوازمات | اثبات مناسبات | اقسام استعارہ |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | ایجاز (مشبہ) | اشیاء محتجبه في الاستار (مشبہ بہ) | استار (پردے) | وجوہ (نقاب) | مکنیہ تخییلیہ |
| 2 | ایجاز (مشبہ) | حسین صورتیں (مشبہ بہ) | وجوہ | استار | مکنیہ تخییلیہ ترشیحیہ |

﴿**نوٹ**﴾ (الف) کنایہ میں تین مذہب ہیں۔ (1) جو استعارہ کی بحث میں مذکور ہو چکا۔ (2) ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے۔ (3) لازم بول کر ملزوم مراد لینا کنایہ ہے تفصیل آ رہی ہے۔ (ب) تعریف ایہام (التوریہ) ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد یعنی ایسا لفظ ذکر کرنا جس کے دو معنی ہوں ایک قریب اور دوسرا بعید تو بعید معنی مراد لینا توریہ و ایہام کہلاتا ہے مثلاً وجوہ کے دو معنی ہیں قریب عضو مخصوص (چہرہ) اور طریق و مراتب معنی بعید ہے پس یہاں وجوہ سے طرق و مراتب مراد لینا معنی بعید ہوا۔ اسے ہی ایہام کہتے ہیں۔

﴿ـــــ**قوله في نظم القرآن** الخ۔ لفظِ قرآن میں دو احتمال ہیں (1) کتاب مجید کا علم ہو۔ (2) قرآن بروزن فعلان (بضمۃ القاف)

مصدر ہو تو پھر اسکی دو صورتیں ہیں کہ قرأت سے مہموز اللام ہے یا قرنت الشیء بالشیء سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے بعض کا بعض سے مضموم ومقرون ہونا۔ ان دونوں صورتوں میں مبنی للمفعول ہوگا کیونکہ مصدر کی صورت میں کتاب اللہ پر اس کا حمل نہیں ہوسکتا کہ کتاب اللہ ذات ہے اور یہ مصدر ہے جو وصف ہوتا ہے اور وصف ذات پر محمول نہیں ہوسکتا لہذا مفعول کے معنی میں کرنا پڑے گا اور مفعول ذات مع الوصف کا نام ہے اور ذات مع الوصف کا حمل ذات پر جائز ہے۔ قرآن پاک کی تعریف یہ ہے "کتاب الله هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلاشبهة" یعنی کتاب اللہ وہ قرآن ہے جو رسول صلی اللہ تعالی علیہ وسلم پر نازل کی گئی، صحائف میں ثابت کی گئی اور نبی کریم علیہ الصلا ۃ والتسلیم سے بے شبہ نقل متواتر کے ساتھ نقل کی گئی۔

**سوال:** ماتن نے کلمات قرآن کے لئے نظم کا لفظ استعمال کیا جو کہ عرفاً شعر کے لئے مستعمل ہے اور اللہ تعالی نے قرآن میں شعر کی مذمت بیان فرماتے ہوئے فرمایا "وما علمناه الشعر وما ينبغي له" یعنی نہ ہم نے اسے شعر کی تعلیم دی اور نہ ہی اس کے لئے شاعری مناسب ہے" لہذا ایسا لفظ استعمال کرنا جس سے قرآن کے "شعر منظوم" ہونے کا وہم پیدا ہو درست وجائز نہیں۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ لفظ کا لغوی معنی "الرمی یعنی پھینکنا" جیسے اكلت التمرة ولفظت النواة اور لفظت الرحى الدقيق یعنی میں نے کھجور کھائی اور گٹھلی پھینک دی اور چکی نے آٹا پھینکا اور نظم کا لغوی معنی "موتیوں کو لڑی میں پرونا" ہے چونکہ لفظ کا اطلاق قدرے بے ادبی پر دلالت کرتا تھا اس لیئے اس کے استعمال سے پرہیز کیا اور لفظ نظم ادب اور حسن ترتیب پر دلالت کرتا ہے اس لئے اسی کو استعمال کیا۔ ﴿ثانیاً﴾ اگر نظم کی جگہ "لفظ" لاتے تو یہ بات متبادر الی الفہم ہوتی کہ بلاغت کو اعجاز میں کوئی دخل نہیں کیونکہ کلمہ لفظ "پے در پے کلمات کا نطق اور کیف ما اتفق بعض کو بعض کے ساتھ ملانے" پر بھی صادق آتا ہے جبکہ نظم "تاليف كلمات القرآن مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب مايقتضيه العقل" (عقل کے تقاضا کے مطابق قرآن پاک کے کلمات کو اس طرح تالیف کرنا کہ معانی باترتیب اور دلالتیں انتہائی مناسب وموزون ہوں) کا نام ہے جو کہ لطائف، مزایا اور عبارت کی خامیات کی رعایت سے حاصل ہوتی ہے اور رعایت مذکورہ علم بلاغت سے حاصل ہوتی ہے لہذا نظم کا لفظ لانا ضروری تھا۔ ﴿ثالثاً﴾ اس لئے بھی صیغہ نظم لایا تا کہ کلمات قرآن یا نفس قرآن کے لئے استعارہ لایا جاسکے جو صرف نظم کا لفظ ذکر کرنے ہی سے حاصل ہوسکتا تھا یعنی قرآن پاک کے الفاظ موتی ہیں۔

## استعارات کا جدول۔

| نمبر شمار | ذکر | مراد | اثبات لوازمات | اثبات مناسبات | اقسام استعارہ |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | نظم یعنی موتیوں کو لڑی میں پرونا (مشبہ بہ) | کلمات قرآن (مشبہ) | * | * | مصرحہ |
| 2 | قرآن (مشبہ) | موتیوں کا ہار (مشبہ بہ) | نظم | * | مکنیہ تخییلیہ |

**وَكَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْ مِفْتَاحِ الْعُلُوْمِ الَّذِيْ صَنَّفَهُ الْفَاضِلُ الْعَلَّامَةُ أَبُوْيَعْقُوْبَ يُوْسُفُ السَّكَّاكِيُّ أَعْظَمَ مَاصُنِّفَ فِيْهِ مِنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُوْرَةِ نَفْعًا**

**﴿ترجمہ﴾** اور (جب) مفتاح العلوم جسے تصنیف کیا علامہ ابو یعقوب سکا کی نے کی تیسری قسم فن بلاغت میں تصنیف کی جانے والی تمام کتب مشہورہ سے نفع میں عظیم ترتھی۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن کا یہ قول ماقبل کان پر عطف ہے اور لما کے تحت ہے ماتن وجہ تصنیف کے بعد اب وجہ تخصیص ذکر کرنا چاہتے ہیں یعنی ماتن اب یہ بتانا چاہتے ہیں بلاغت کی کتابوں میں سے ابو یعقوب یوسف سکا کی کی مفتاح العلوم کی قسم ثالث کو ہی منتخب کیوں کیا۔قول مذکور میں ماتن نے وجہ انتخاب کو بیان کرتے ہوئے اسے عظیم قرار دیا اور اس کے عظیم و نفع بخش ہونے پر تین دلائل قائم فرمائے جنھیں اپنے آنے والے قول ''لکونہ الخ'' سے بیان کیا ہے۔

﴿......**قولہ وکان** الخ۔ یہ ماقبل کان پر معطوف ہے۔مفتاح العلوم یعنی علوم کی کنجی چونکہ اس میں کئی قسم کے علوم کو جمع کیا گیا ہے اس لیئے اسے مفتاح العلوم کہا جاتا ہے اسکی پہلی قسم صرف، نحو اور اشتقاق پر مشتمل ہے دوسری قسم عروض،قوافی اور منطق کے بیان میں ہے جبکہ تیسری قسم میں معانی ،بیان اور بدیع سے مفصل بحث کی گئی۔

﴿......**قولہ ابویعقوب** الخ۔آپ کا نام یوسف،کنیت ابو یعقوب اور سکا کی نسبت ہے جو یمن یا عراق یا نیشا پور میں ایک بستی ہے یا ان کے جدامجد کی طرف نسبت ہے کیونکہ وہ سکاک یعنی سونے چاندی کے سکے بنایا کرتے تھے۔

﴿......**قولہ اعظم ماصنف** الخ۔

**سوال:** اسم تفضیل کا **قاعدہ** ہے کہ ''**افعل التفضیل بعض مایضاف الیہ** یعنی اسم تفضیل (مفضل) مضاف الیہ کا بعض ہوتا ہے اور یہاں چونکہ مضاف الیہ سے مراد علم بلاغت میں لکھی جانے والے کتابیں ہیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ بھی کوئی مستقل کتاب ہے حالانکہ قسم ثالث کوئی مستقل کتاب نہیں بلکہ ایک کتاب کی تیسری جزء و قسم ہے۔

**جواب:** **﴿اولا﴾** ہم اسے لغوی معنی کے اعتبار سے مستقل کتاب مانتے ہیں کیونکہ لغت میں کتاب دو جلدوں کے مابین جمع اور مضموم چیز کو کہتے ہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔**﴿ثانیا﴾** جب مصنف نے اسے تدوین میں علیحدہ قسم کے طور پر مدون کر کے باقی دو سے جدا کیا تو یہ جزو کتاب ہونے سے خارج ہوگئی یعنی ہم اسے عرفی معنی کے اعتبار سے کتاب کہتے ہیں۔**﴿ثالثا﴾** یہ قسم چونکہ مفتاح العلوم کی عمدہ ترین قسم ہے تو گویا یہ مستقل کتاب ہے بس اس لحاظ سے ہم نے ادعاء اسے بھی مستقل کتاب کہہ دیا۔

﴿......**قولہ نفعا** الخ۔

**سوال:** نفعا کس بناء پر اور کس سے منصوب ہے۔

**جواب:** یہاں دو احتمال ہیں (1) اعظم کی نسبت میں ابہام تھا کہ شاید وہ حجم کے اعتبار یا کسی اور سبب سے اعظم ہے تو ماتن نے نفعا لا کر ابہام کو دور کر دیا کہ حجم وغیرہ میں عظمت مراد نہیں بلکہ نفع میں عظیم تر ہے اسے ''تمییز محول عن الفاعل'' سے موسوم کرتے ہیں۔تقدیر عبارت ''اعظم نفعہ

ما صنف فیہ" ہوگی۔ (2) مشہور سے تمیز ہے یعنی قسم ثالث ان کتابوں میں سے تھی جن کا نفع عام وخاص میں مشہور ہے۔ یہ معنی اگرچہ صحیح ہے مگر احتمال اول کے برخلاف مقصود کی ادائیگی میں نص اور تام نہیں ہے کیونکہ جو چیز مشہور چیزوں سے نفع میں اعظم ہوگی وہ غیر سے بدرجہ اولی زیادہ نفع بخش ہوگی یہ احتمال معنی اول کی بناء پر ہے اور احتمال ثانی کے برخلاف مقام حمد کے زیادہ لائق ہے اور احتمال ثانی کے اعتبار سے اعظم کی نسبت میں بہر حال ابہام باقی رہتا ہے کہ "نفع بخش مشہور کتابوں" سے یہ کس اعتبار سے اعظم ہے۔

## لِكَوْنِهِ أَحْسَنَهَا تَرْتِيباً وَأَتَمَّهَا تَحْرِيراً وَأَكْثَرَهَا لِلْأُصُوْلِ جَمْعاً

﴿ترجمہ﴾ کیونکہ وہ (قسم ثالث) ترتیب میں ان سب سے حسین تر، تحریر میں زیادہ تام اور قواعد کو جمع کرنے کے اعتبار سے سب سے کثیر تھی۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن نے ماقبل دعوی (کہ مفتاح العلوم نفع میں سب سے عظیم تر کتاب ہے) پر تین دلائل ذکر کیے ہیں پہلی دلیل احسنها ترتیباً، دوسری اتمها تحریراً اور تیسری کو اکثرها للاصول جمعاً سے بیان کیا ہے۔ ماتن مذکورہ صفات سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مفتاح العلوم احسن ترتیب ہونے کی وجہ بہت نافع تھی کیونکہ ہر مقصد اپنے محل میں پایا جا رہا ہو تو مطالب ضائع نہیں ہوتے اور جب وہ اتم تحریر ہے تو غیر نافع باتوں سے پاک ہوگی جسکی وجہ سے ناظر کا وقت ضائع نہیں ہوگا اور جب وہ احاطہ اصول میں سب سے زیادہ ہے تو باقی کتب کی نسبت افادہ علم میں بھی زیادہ ہوگی المختصر کہ یہ ایک خالص النفع کتاب ہے۔

﴿......قولہ ترتیباً الخ۔ ترتیب کا لغوی معنی "جعل کل شئی فی مرتبعہ" ہے یعنی ہر شی کو اس کے مرتبہ ومقام میں رکھنا ترتیب کہلاتا ہے۔ اور اصطلاح میں جعل الاشیاء المتعددۃ بحیث اطلق علیہ اسم الواحد یعنی متعدد چیزوں کو اس طریقہ پر رکھنا کہ ان پر کسی ایک نام کا اطلاق کیا جا سکے۔

**سوال:** ماتن نے لفظ "احسن" اسم تفضیل مستعمل کیا جو دوسرے کے مقابلے میں زیادتی پر دلالت کرتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ دوسری کتابیں بھی ترتیب پر مشتمل ہیں کیونکہ اسم تفضیل کا **قاعدہ** ہے کہ "ان نفس الصیغۃ یکون موجودا فی المفضل والمفضل علیہ" (کہ اسم تفضیل میں نفس صیغہ مفضل اور مفضل علیہ دونوں میں موجود ہوتا ہے) تو ترتیب کے معنی مرادی ولغوی جعل الشی فی مرتبعہ کے اعتبار سے ساری برابر ہوئیں پھر ایک کو احسن کہنا ترجیح بلا مرجح ہوا جو کہ جائز نہیں۔ نیز یہ حشو وتطویل اور تعقید پر بھی مشتمل ہے لہذا اسے احسن قرار دینا درست نہ ہوا۔

**جواب:** ہر مسئلہ بلکہ ہر کلمہ کا ایک مرتبہ ومقام ہے اور مراتب ومقامات مناسبت کے اعتبار سے مختلف ہیں کیونکہ بعض اولی اور بعض ادنی ہوتے ہیں ہماری مذکورہ کتاب ان اعلی مقامات ومناسبات پر مشتمل ہے تو اسے ترتیب کے اعتبار سے احسن قرار دینا درست ہوا۔ رہا حشو وغیرہ پر مشتمل ہونا تو "احسن یا اتم" ہونے میں انھیں کوئی دخل نہیں جیسا کہ واضح ہے۔

﴿......قولہ اتمها الخ۔

**سوال:** "تمام" کسی بھی شی کی انتہاء کو کہتے ہیں۔ معلوم ہوا اتمام ہونا زیادتی کو قبول نہیں کرتا اور قاعدہ ہے کہ جو چیز قلت وکثرت کو قبول نہ کرے

اس سے اسم تفضیل نہیں آتا پھر اتمها تحریرا کہنا کیسے درست ہوا۔

**جواب:** تمام سے مجازاً قریب الی التمام مراد ہے اور قریب الی التمام کثرت کو قبول کرتا لہذا "اتمها" کہنا درست ہے۔

﴿......**قوله تحریرا** الخ۔ تحریر لغت میں "تخليص العبد من الرقبة" یعنی غلام کو آزاد کروانا اور اصطلاح میں "تخليصه من الزوائد (کلام کو زوائد سے خالی کرنا)" کو کہتے ہیں۔

﴿......**قوله للاصول** الخ۔ اصول اصل کی جمع ہے اور اصل کا لغوی معنی ہے ماينبني عليه غيره یعنی جس پر غیر کی بنیاد ہو۔ اصل کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا (1) راجح پر جیسے ان الاصل في الاستعمال الحقيقة (2) قاعدہ مثلاً ان الفاعل مرفوع اصل من النحو (3) دلیل جیسے ان آتوا الزكوة اصل وجوب الزكوة (4) مستصحب پر جیسے طهارة الماء اصل۔

اصطلاح میں كل شيء مايستند تحقق ذالك الشيء اليه یعنی ہر وہ چیز جس کی طرف کسی دوسری چیز کا ثابت ہونا منسوب ہو۔

**سوال:** سوال سے قبل ایک تمہید۔ یہ اعتراض چند اصول پر مبنی ہے جن کو جان لینا ضروری ہے تاکہ سوال کے فہم میں آسانی رہے۔ (الف) عامل ضعیف پر اس کے معمول کی تقدیم جائز نہیں ہے۔ (ب) موصول پر اس کے صلہ کی تقدیم جائز نہیں ہے کیونکہ موصول وصلہ اس شے واحد کی طرح ہیں جو مترتب الاجزاء ہے یعنی موصول وصلہ کے مابین ترتیب لازم ہے کہ صلہ موصول کے بعد بلافصل واقع ہو۔ (ج) موصول وصلہ ایک دوسرے کے بغیر کلام کا جزو نہیں بن سکتے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے مثبت (اسم فاعل) اور دوسرا پہلے کے لئے مثبت (اسم مفعول) ہے یعنی یہ ایک دوسرے کے بغیر کلام سے حذف بھی نہیں ہو سکتے اور نہ ہی ایک دوسرے کے بغیر کلام کا جزو بن سکتے ہیں۔ (د) **قاعدہ** ہے کہ "المعمول لايقع الا حيث يصح وقوع العامل" (معمول کا وقوع وہیں صحیح ہوتا ہے جہاں عامل کا وقوع صحیح ہو)۔

بعد از تمہید سوال۔ للاصول کے متعلق میں تین احتمال ہیں (1) کہ للاصول اسم تفضیل (اکثر) کے متعلق ہو۔ (2) جمعا مذکور کے متعلق ہو۔ (3) جمعا محذوف کے متعلق ہو۔ یہ تینوں صورتیں باطل ہیں۔ اول تو اس لئے کہ "جار ومجرور" فعل، اسم فعل، اسم مشتق یعنی اسم فاعل یا مفعول یا صفت مشبہ جو فاعل یا مفعول کے معنی میں ہو، مصدر یا پھر اسم جامد مؤول بالمشتق (مثلا انت عمر في قضائك یعنی تم تو اپنے فیصلہ میں حضرت عمر کی طرح ہو۔ یہاں عمر عادل کے معنی ہے اور فی قضائک اس کے متعلق ہے) کے متعلق ہوتے ہیں اور اسم تفضیل ان میں سے کوئی بھی نہیں ہے لہذا للاصول اکثر کے متعلق نہیں ہو سکتا۔ صورت ثانی دو وجوں سے باطل ہے (1) مصدر عامل ضعیف ہے اور عامل ضعیف پر اس کے معمول کی تقدیم جائز نہیں ہے۔ (2) مصدر عمل کے وقت موصول حرفی یعنی "أن مع الفعل" کی تاویل میں ہوتا ہے جسے موصول حرفی کا نام دیا گیا ہے جیسا کہ ما مصدریہ کے بعد واقع ہونے والا فعل موصول تاویلی وحرفی کہلاتا ہے اور موصول پر اسکی صلہ کی تقدیم جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے مترتبۃ الاجزاء شے کے جزو کا اس پر مقدم ہونا لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں ہے کما مر۔ جب صلہ کی تقدیم موصول پر جائز نہیں تو صلہ کے معمول کی تقدیم بدرجہ اولی جائز نہ ہوگی کیونکہ **قاعدہ** ہے "المعمول لايقع الا حيث يصح وقوع العامل" (معمول کا وقوع وہیں صحیح ہوتا ہے جہاں عامل کا وقوع صحیح ہو)۔ ثابت ہو گیا کہ للاصول کو جمعا مذکور کا متعلق نہیں بنا سکتے۔ صورت ثالث کے بطلان کی دو وجوہ ہیں۔ (1) مذکور کو چھوڑ کر محذوف کی طرف عدول لازم آئیگا جو کہ مستحسن نہیں ہے اور علم بلاغت میں غیر مستحسن سے اجتناب اور مستحسن کی رعایت واجب کے درجہ میں ہے۔

(2) لازم آئیگا کہ موصول وصلہ میں سے کسی ایک کا حذف جائز ہو اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے مثبت نہ ہو حالانکہ موصول وصلہ شے واحد کی طرح ہونے کے سبب ایک دوسرے کے بغیر کلام کا جزو اور ایک دوسرے کے بغیر حذف وثابت بھی نہیں ہو سکتے۔ لہذا للاصول کے متعلق کی تعیین کی جائے ورنہ جار مجرور کا متعلق کے بغیر ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

**جواب:۔** **﴿اولاً﴾** ہم تسلیم کرتے ہیں کہ موصول پر صلہ کی تقدیم مطلقاً (چاہے صلہ ظرف ہو یا نہ ہو، موصول اسمی ہو یا حرفی ہو) جائز نہیں ہے مگر "للاصول" جمعاً مذکور کا معمول نہیں بلکہ یہ جمعاً محذوف کا معمول ہے اور وہ "للاصول" پر مقدم ہے۔ رہا یہ اعتراض کہ اب موصول وصلہ میں سے موصول کا حذف لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ایک دوسرے کے لئے مثبت ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر مؤول کے لئے مؤول بہ کے حکم کا ہونا ضروری نہیں یعنی موصول اسمی (جو الذی وغیرہ کے ساتھ ہو) میں سے تو موصول یا صلہ کا حذف جائز نہیں مگر موصول تاویلی و حرفی میں دونوں میں سے ایک کا حذف جائز ہے تا کہ مزیۃ الفرع علی الاصل یا فرع کی اصل کے ساتھ مساوات لازم نہ آئے کما سیأتی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

**﴿ثانیاً﴾** ہم عدم تقدیم کے قاعدہ مذکورہ کو مطلق تسلیم نہیں کرتے بلکہ یہ اس صورت میں ہے جب وہ ظرف (ظرف زمان یا مکان) یا شبہ ظرف (جار مجرور) نہ ہو یعنی اگر موصول حرفی کا صلہ ظرف یا مشابہ ظرف ہوگا تو یقیناً تقدیم جائز ہوگی جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "**فلما بلغ معہ السعی** اور **لاتأخذکم بھما رافۃ**" میں اگر موصول پر تقدیم کو جائز نہیں قرار دیتے تو فساد معنی لازم آئیگا۔ پہلی آیہ مبارکہ میں ترجمہ یوں ہے کہ جب حضرت اسماعیل علیہ السلام سن بلوغت کے اس درجہ کو پہنچ گئے جس میں وہ اپنے والد ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ ملکر اپنی ضروریات کو پورا کرسکیں تو ہم نے ان کے ذبح کا حکم صادر کردیا۔ دوسری آیہ مبارکہ کا ترجمہ یوں ہے کہ زانیہ اور زانی کی بابت تمہیں نرمی نہ پکڑ لے۔ یہ دونوں معانی اسی صورت صحیح رہ سکتے ہیں جب ظرف مقدم کو موصول حرفی (السعی، رافۃ) کا متعلق بنائیں اور اگر معہ اور بھما کا متعلق بلغ اور لاتاخذ کو بناتے ہیں تو معنی یہ بنے گا کہ اسماعیل علیہ السلام ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ بالغ ہوئے اور یہ صریح البطلان ہے اور آیہ ثانیہ کا ترجمہ یوں بنے گا کہ زانیہ اور زانی کے ساتھ نہ پکڑے تمہیں نرمی۔ بس ثابت ہوگیا کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے تو تقدیر کی طرف عدول نہیں کریں گے ورنہ تکلف لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے۔

**سوال:۔** تکلف تو وہاں لازم آتا ہے جہاں ضرورت متحقق وثابت نہ ہو جبکہ یہاں مصدر کا موصول حرفی کی تاویل میں ہونا اس بات کا متقاضی ہے کہ تقدیر عبارت لائی جائے کیونکہ اگر تقدیر عبارت نہیں لاتے بلکہ اسے جمعاً مذکور کے متعلق کرتے ہیں تو موصول وصلہ کے قوانین مسلمہ (موصول پر صلہ کی تقدیم جائز نہیں) کی خلاف ورزی لازم آئیگی حالانکہ یہ تقدیم جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

**جواب:۔** یہ اس صورت میں ممکن ہے جب ہر ماؤل (مثلاً موصول حرفی) کا وہی حکم ہو جو مؤول بہ (مثلاً موصول اسمی) کا ہے حالانکہ ہر مؤول کے لئے مؤول بہ کے حکم کا ہونا ضروری نہیں ہے جبکہ یہاں ظرف ہے جس کا **قاعدہ** مسلمہ "**الظرف ممایکفیہ رائحۃ من الفعل**" یعنی ظرف کے لئے فعل کی خوشبو بھی کافی ہوتی ہے جو کہ مصدر میں موجود ہے کیونکہ فعل حدث اور تجدد کا مجموعہ ہے اور مصدر میں حدث پایا جاتا ہے لہذا فعل کی خوشبو پائی گئی جو کہ عمل در ظرف کے لئے کافی ہے کیونکہ ظرف کو فعل کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جو کسی دوسرے کو حاصل نہیں کہ ظرف شے کے وقوع اور شے کے ظرف سے جدا نہ ہو سکنے کے سبب شے کی ذات کے منزلہ میں ہے یعنی ایسی کوئی چیز نہیں جو مکان یا زمان میں نہ ہو بس اسی لئے

کہتے ہیں کہ اتسع فی الظروف مالم یتسع فی غیرھا۔

**سوال:** اس سے تو لازم آیا کہ مصدر محذوف ہو کر بھی عمل کرتا ہے حالانکہ مصدر عامل ضعیف ہے تو جیسے وہ مقدم میں عمل نہیں کر سکتا ایسے ہی محذوف ہو کر بھی عمل نہیں کر سکتا اور جو عمل نہ کر سکتا ہو اسکی تفسیر نہیں لائی جاتی کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ "مالا یعمل لا یفسرہ" یعنی جو عمل نہ کر سکتا ہو اسکی تفسیر نہیں لائی جاسکتی ہے۔

**جواب:** یہ عامل کے محذوف ہونے کے قبیلہ سے ہے جیسا کہ محذوف علی شریطۃ التفسیر میں ہوتا ہے یعنی محذوف علی شریطۃ التفسیر میں محذوف کو عامل مانا گیا ہوتا ہے اور یہ اسی باب میں منحصر ہے محذوف کو عمل دینے کے باب سے نہیں ہے کہ اعتراض مذکور لازم آئے۔

**﴿نوٹ﴾** موصول حرفی "ان مصدریہ اور ما مصدریہ" سے شروع ہونے والے جملہ کو کہا جاتا ہے جسکی تعریف یہ ہے "ما أول مع مابعدہ بمصدر" یعنی موصول حرفی یہ ہے کہ اسے مابعد جملہ کے ساتھ مصدر کی تاویل میں کر دیا گیا ہو۔

**وَلٰكِنْ كَانَ غَيْرَ مَصُوْنٍ عَنِ الْحَشْوِ وَالتَّطْوِيْلِ وَالتَّعْقِيْدِ قَابِلاً لِلْاِخْتِصَارِ وَمُفْتَقِراً اِلَى الْاِيْضَاحِ وَالتَّجْرِيْدِ۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور لیکن حشو، تطویل اور تعقید سے محفوظ نہیں تھی، اختصار کے قابل اور ایضاح و تجرید کی محتاج تھی۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن ما قبل کلام سے ہونے والے وہم یعنی اعتراض کا استدراک و جواب دینا چاہتے ہیں کیونکہ جب ماتن نے مفتاح العلوم کے اوصاف مذکورہ بیان کیے تو وہم پیدا ہوا کہ جب وہ اتنی اعلیٰ کتاب تھی تو ماتن نے اسکی تلخیص کیوں مرتب کی۔ ماتن نے "لکن" لا کر اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ اتنی خوبیوں کے باوجود وہ کتاب چند نقائص جیسے حشو، تطویل اور تعقید وغیرہ پر مشتمل تھی جن سے بچنا ضروری تھا تو چونکہ وہ کتاب تطویل پر مشتمل تھی اس لئے اختصار کے قابل تھی، تعقید پر مشتمل تھی لہٰذا وضاحت کی محتاج تھی اور حشو پر بھی مشتمل تھی لہٰذا تجرید کی بھی ضرورت تھی، ماتن نے حشو، تطویل اور تعقید پر لف ونشر مشوش کے طور پر اختصار، ایضاح و تجرید کا ذکر کیا جیسا کہ ہماری تقریر سے ظاہر ہے۔

﴿۔۔۔۔۔**قولہ الحشو** الخ ھو الزائد المتعین المستغنی عنہ یعنی جیسے شعر اعلم علم الیوم والامس قبلہ = ولکننی عن علم مافی غد عمی۔ اس مثال میں لفظ قبل قطعاً زائد ہے۔

﴿۔۔۔۔۔**قولہ التطویل** الخ ھو الزائد علی اصل المراد بلافائدۃ والزائد غیر متعین یعنی جیسے شعر وقد دت الادیم لراھشیہ = والفی (وجد) قولھا کذبا مینا۔ کذب و مین ہم معنی ہیں تو معلوم ہوا کہ ان میں سے ایک زائد ہے مگر متعین نہیں کس کو زائد قرار دیا جائے۔

**﴿نوٹ﴾** حشو و تطویل میں دو طرح کا فرق ہے ایک لفظی یعنی ایک میں زیادتی متعین ہوگی جیسے حشو اور دوسرے میں بلا تعین ہوگی جیسے تطویل اور دوسرا فرق معنوی یعنی حشو مفسد و غیر مفسد دونوں ہو سکتا ہے جبکہ تطویل مفسد نہیں ہوتا۔

﴿۔۔۔۔۔**قولہ التعقید** الخ۔ ھو کون الکلام مغلقا لا یظھر معناہ بسھولۃ یعنی کلام ایسے مغلق ہو کہ اس کا معنی آسانی سے نہ سمجھا جاسکے۔ تعقید کی دو قسمیں ہیں ایک خلل فی اللفظ یعنی تعقید لفظی اور خلل فی الانتقال یعنی تعقید معنوی اور چونکہ یہاں تعقید سے تعقید مطلق مراد نہیں لہٰذا

یہ ضعف تالیف کو بھی شامل ہوگی بخلاف آنے والے لفظ ''تعقید'' کے کیونکہ اس سے ''تعقید مصطلح'' مراد ہوگی تو وہ فقط لفظی و معنوی تعقید کو شامل ہوگی۔

**سوال:** حشو، تطویل اور تعقید تینوں فاعل و متکلم کی صفات ہیں جبکہ کلام محشو یا مطول یا معقد (بہ صیغہ اسم مفعول) ہوتا ہے تو انھیں کلام کی صفات قرار دینا کیسے درست ہوا۔

**جواب:** مصدر کبھی مبنی للفاعل اور کبھی مبنی للمفعول ہوتا ہے اور ان میں اصل مبنی للفاعل ہے اگر کہیں فاعل (حقیقت) مراد لینا متعذر ہو جائے تو مفعول (مجاز) کی طرف عدول کیا جاتا ہے جب یہاں مبنی للفاعل مراد نہیں لے سکتے کیونکہ وہ تو متکلم ہے تو یقینی طور پر یہ مصادر مبنی للمفعول ہونگے فلااشکال۔

**سوال:** ماتن نے اختصار کی جانب کو قابل اور ایضاح و تجرید کی جانب کو مفتقر سے کیوں تعبیر کیا۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ ماتن فاعل مختار ہیں جسے چاہیں اختیار کرلیں۔ ﴿ثانیاً﴾ دراصل ایک خاص مقصد کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا یعنی ماتن یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اختصار کی اہمیت ''تجرید و ایضاح'' کی اہمیت سے کم ہے لہٰذا ایضاح و تجرید سے احتراز اہم ہے۔ اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ماتن نے اختصار کے لئے قبول اور ایضاح و تجرید کے لئے احتیاج کا لفظ استعمال کیا۔

**أَلَّفْتُ مُخْتَصَراً يَتَضَمَّنُ مَافِيْهِ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَيَشْتَمِلُ عَلٰى مَايَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنَ الْأَمْثِلَةِ وَالشَّوَاهِدِ۔**

**﴿ترجمہ﴾** تو میں نے (ایک) ایسی مختصر (کتاب) تالیف کی جو اس کے قواعد کو متضمن ہوگی اور ان امثلہ و شواہد پر مشتمل ہوگی جن کی وہ (قسم ثالث) محتاج تھی۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور لما کا جواب ہے یعنی لما کے تحت (کان اول اور کان ثانی کے ضمن میں) جتنے اقوال گزرے وہ سب کتاب کی تالیف کا سبب تھے یعنی علم بلاغت کا انتخاب اس لئے ہوا کہ وہ عظیم تر یعنی اجل واوق ہے کما مر اور تلخیص کے لئے مفتاح العلوم کا انتخاب اس لئے کیا کہ وہ بھی عظیم تر تھی مگر کتاب موصوف میں مذکورہ خوبیوں کے ساتھ کچھ خامیاں بھی تھیں جس کے سبب میں نے اسکی ایک ایسی شرح لکھنے کی ٹھانی جو ان خامیوں سے پاک ہو اور ان چیزوں پر مشتمل ہو جن کی کتاب موصوف کو ضرورت ہے۔ جواب لما کے تحت اپنی کتاب ''تلخیص المفتاح'' کی خوبیوں کے بیان میں چند امور ذکر کریں گے۔ امر اول کو قول مذکور سے بیان کیا جس کی وجہ مذکور ہو چکی، امر ثانی ''ولم آل جهدا '' سے مذکور ہوگا، امر ثالث ''ورتبته'' سے بیان کیا، امر رابع ''ولم ابالغ الخ '' سے بیان ہو رہا ہے اور امر خامس کو ''وسميته الخ'' سے بیان کرکے اپنے گفتگو کو مکمل کر دیا یعنی جو تلخیص مذکورہ خواص پر مشتمل ہے اس کا نام کیا ہے۔ امر اول کے علاوہ کے خلاصے اپنے، اپنے مقام پر مذکور ہونگے۔ ماتن یہ خواص بیان کرکے علامہ سکا کی پر تعریض کرنا چاہتے ہیں کہ علامہ سکا کی کی کتاب ان خوبیوں پر مشتمل نہیں ہے۔

﴿......**قوله الفت مختصرا الخ۔**

**سوال:** ماتن علیہ الرحمۃ اگر ''اختصرت'' کہہ دیتے تو یہ مختصر بھی ہوجاتا جو متن کے مناسب ہے اور مقصود بھی ادا ہو جاتا ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ ماتن نے یہ لفظ استعمال نہیں کیا کیونکہ ان کا مطمع نظر قسم ثالث کی تلخیص ہے اختصار نہیں یعنی وہ ایک مستقل کتاب تالیف کرنا چاہتے ہیں جو خصوصیات ضروریہ پر مشتمل اور مفسدات سے خالی ہو۔ یہ اسی صورت مستفاد ہو سکتی تھی کہ الفت مختصرا کہا جائے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ اگر معترض کے طرز پر ماتن عبارت پر لاتے تو اس سے یہ مفہوم ہوتا کہ یہ کوئی مستقل تالیف نہیں بلکہ یہ محض مفتاح کی تلخیص ہے جس میں اختصار کے علاوہ مصنف کا کوئی کمال نہیں اور نہ ہی اسمیں مصنف کا کوئی اجتہادی کام ہے جو کہ خلاف واقع ہے لہٰذا اخلاف مذکور سے بچنے کے لئے ضروری تھا کہ عبارت ''الفت مختصرا'' لائی جائے۔

﴾..... **قوله يتضمن ما فيه** الخ۔

**سوال:** ماتن کے قول (فیہ) کی ضمیر سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ یہ مفتاح العلوم کی طرف راجع ہے جس سے لازم آتا ہے کہ تلخیص المفتاح علم جدل، علم منطق، عروض وقوافی کے علوم اور قرآن پاک سے مطاعن کے دفیعہ کی بحث بھی ضرور مذکور ہوگی کیونکہ یہ تمام ابحاث مفتاح العلوم میں مذکور ہیں حالانکہ تلخیص المفتاح میں صرف علم معانی، بیان اور بدیع مذکور ہیں۔

جواب		فیہ کی ضمیر قسم ثالث کی جانب راجع ہے مفتاح کی جانب راجع وعائد نہیں کہ اعتراض مذکور لازم آئے۔

﴾..... **قوله من القواعد** الخ۔ یونانی یا سریانی لفظ لغت میں مسطر الکتاب کو کہا جاتا ہے اصطلاحی تعریف میں دو قول ہیں ایک کے مطابق قانون قضیہ ہے اور دوسری کے مطابق قانون حکم کلی ہے جیسے شارح تلخیص نے مطول ومختصر میں اختیار کیا دونوں تعریفیں یوں ہیں **القانون هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئيات موضوعها ليتعرف احكامها** یعنی ایسے کلی قضیہ کو کہا جاتا ہے جو اپنے موضوع کی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا کہ اس سے احکام پہچانے جائیں۔ **القانون هو حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف احكامها منه**۔

**سوال:** شارح تلخیص کا مشہور تعریف سے عدول کرتے ہوئے قانون پر حکم کلی کا اطلاق کرنا درست نہیں کیونکہ حکم یا **اسناد امر الى امر آخر ايجابا كان او سلبا** (نسبت حکمیہ) کا نام ہے یا ایقاع نسبت وانتزاع نسبت (حکم) یا پھر محکوم بہ کو کہا جاتا ہے۔ معلوم ہوا حکم لفظ مشترک ہوا جس کا استعمال تعریفات میں ناجائز ہے کیونکہ اس سے غرض تعریف (امتیاز عن الغیر) فوت ہو جاتی ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ بطور مجاز جو کہ تعریفات میں شائع ہے یعنی قضیہ حکم پر دال اور حکم مدلول ہے تو مدلول بول کر دال مراد لینا مجاز مشہور ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ یہاں لفظ حکم کا استعمال مجاز نہیں بلکہ حقیقت عرفیہ یعنی جیسے حکم معانی مذکورہ میں مستعمل ہے ایسے ہی اسے قضیہ پر بھی بولا جاتا ہے فلا اشکال۔

### جزئی کے احکام کی معرفت کا طریقہ

جس جزئی کا حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں اسے قضیہ کا موضوع بنائیں اور قاعدہ یعنی حکم کلی کے موضوع کو اس قضیہ کا محمول بنا کر صغری بنالیں مثلاً ان زیدا قائم ایک جزئی ہے اور کل کلام يلقى على المنكر يجب تو كيده قاعدہ ہے تو جزئی کو صغری کا موضوع بنایا، اور حکم کلی کے موضوع کو اس صغری کا محمول بنایا تو عبارت بنی ''ان زيدا قائم كلام يلقى على المنكر'' پھر قاعدہ کبری بنے مثلاً ''كل كلام يلقى على المنكر يجب توكيده'' پھر حد اوسط کو گرادیں تو جو بچ جائیگا وہ ہی جزئی مذکور کا حکم ہوگا۔

(مثلاً)ان زیدا قائم کلام یلقی علی المنکر (صغریٰ)کل کلام یلقی علی المنکر یجب توکیدہ (کبریٰ) ان زیدا قائم یجب توکیدہ (نتیجہ)

اور"ضرب زید" میں پائے جانے والے لفظ زید کے متعلق حکم جاننا چاہتے ہیں کہ وہ مرفوع ہے، منصوب یا مجرور ہے۔ طریقہ مذکورہ پر ترتیب یوں ہوگی زیدفی ضرب زید فاعل(صغریٰ)　وکل فاعل مرفوع(کبریٰ) زید مرفوع(نتیجہ)۔

﴿......**قوله من الامثلة والشواهد** الخ۔الامثلہ ھی الجزئیات المذکورۃ لایضاح القواعد۔والشواہد ھی الجزئیات المذکورۃ لاثبات القواعد　مثال وشاہد میں دو اعتبار ہیں ایک ان دونوں میں حیثیت معتبر ہو۔ دوئم اثبات وایضاح کا اعتبار ہو۔ بصورت اول عموم خصوص مطلق کی نسبت یعنی جو شاہد بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مثال بھی ضرور ہوگی مگر جو مثال ہے ضروری نہیں کہ وہ شاہد بھی ہو کہ شاہد کے لئے کلام معتد العربیت یعنی قرآن وحدیث یا عرب العرباء کا ہونا لازمی ہے بخلاف مثال کے۔ اور بصورت ثانی یعنی جب اثبات وایضاح کا اعتبار ہوگا تو پھر دو حال سے خالی نہیں (1) اثبات وایضاح سے فقط ذکر اثبات یا فقط ذکر ایضاح مراد ہوگا (2) ذکر اثبات مع الایضاح اور ذکر ایضاح مع الاثبات مراد ہوگا بصورت اول تباین کلی ہے کیونکہ فقط ذکر برائے اثبات پر فقط ذکر برائے ایضاح کسی صورت صادق نہیں آتا بلکہ یہ ایک دوسرے کا غیر ہیں۔ بصورت ثانی تباین جزئی یعنی عموم خصوص من وجہ تو جہاں اثبات مع الایضاح یا ایضاح مع الاثبات ہوگا وہ مادہ اجتماعیہ ہوگا اور جہاں فقط ایضاح ہوگا وہ پہلا مادہ منفردہ ہوگا اور جہاں فقط اثبات ہو وہ دوسرا مادہ منفردہ ہوگا۔ یہ نسبتیں مثال وشاہد کی تعریفات سے سمجھی جاسکتی ہیں۔

## وَلَمْ آلُ جُهْداً فِیْ تَحْقِیْقِهٖ وَتَهْذِیْبِهٖ..........................

﴿ترجمه﴾ اور میں اسکی تحقیق اور تھذیب میں کوشش کرنے سے تجھے منع نہیں کرتا۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصه﴾ قول مذکور کا مقصد ایک وہم کا ازالہ بھی ہوسکتا ہے کہ جب ماتن نے کہا کہ تلخیص ہر ضروری بات پر مشتمل ہوگی تو اس سے وہم پیدا ہوا کہ شاید اس میں تحقیق وتھذیب وغیرہ کی گنجائش نہیں ہے۔ ماتن نے فرمایا کہ ضروری باتوں پر مشتمل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں تحقیق وتھذیب کی گنجائش ہی نہیں رہی "میں تمہیں اسکی تحقیق وتھذیب سے نہیں روکتا" تمہیں بساط کے مطابق اسکی تحقیق وتھذیب کا حق ہے۔ یہ کتاب تلخیص کی ایک زبردست تعریف ہے۔

﴿......**قوله ولم آل جهدا** الخ۔اس مقام پر الو کے معنی میں چار اقوال ہیں۔ ﴿الاول﴾ اَلْوٌ یا اُلُوٌّ لغت میں تقصیر (کوتاہی) کو کہتے ہیں اس معنی میں یہ لازم مستعمل ہوتا ہے۔ یعنی "لم آل" لغوی معنی کے اعتبار سے "لم اقصر" کے معنی میں ہو تو پھر "جهدا" کے نصب کی چار صورتیں ہونگی (1) فاعل سے حال ہو بمعنی مجتھدا۔ (2) حال مقدرہ کا مفعول مطلق ہو یعنی مجتھدا جھدا۔ (3) فاعل سے تمیز بن کر فاعل مجازی ہوای لم یقصر جھدی۔ (4) منصوب بہ نزع الخافض ہو یعنی فی اجتھادی۔ ﴿الثانی﴾ الترک کے معنی میں ہو تو "جهدا" یہ مفعول بہ ہوگا اس معنی سے کسی تکلف کا ارتکاب لازم نہیں آتا ہے۔ ﴿الثالث﴾ یہ صورت ابوالبقاء سے منقول ہے کہ "لم آل" افعال ناقصہ سے لم ازل کے معنی میں ہے۔ اس صورت میں "جهدا" فعل ناقص کی خبر ہوگا۔ ﴿الرابع﴾ مجاز مشہور یا تضمین کے طور پر لم امنع کے معنی میں ہو تو "جهدا" مفعول بہ ثانی جبکہ مفعول بہ اول محذوف ہو گا جس کی طرف شارح نے اپنے کلام "لم امنعك جهدا یا لم امنع نفسی جهدا " میں اشارہ کیا ہے۔ یہی شارح تلخیص کا مختار ہے۔

**سوال:** جب حقیقی معنی "لم اقصر" مراد لینا درست تھا تو شارح نے الو کو مجازی معنی "لم امنع" پر کیوں محمول کیا۔

**جواب:** حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں فساد لازم آرہا تھا جس کی وجہ سے شارح نے مجاز مشہور یا تضمین والا معنی مراد لیا کیونکہ "الو" لغوی معنی کے اعتبار سے لازم ہے کما مر اور "جھدا" کے نصب کی بالترتیب مذکورہ بالا چار صورتیں بنتی ہیں جن کو مراد لینا درست نہیں تھا۔ فاعل سے حال بنانا دو وجوں سے درست نہیں ہے۔ اول کہ مصادر کو حال بنانا سماعی ہے اور سماعی خلاف قیاس ہوتا ہے لہٰذا اگر فاعل سے حال بنائیں گے تو خلاف قیاس کا ارتکاب لازم آئیگا جو کہ تکلف ہے۔ ثانی سماعی متعین ہوتا ہے یعنی کلام عرب میں اس کا حال کے طور پر مستعمل ہونا متعین ہوتا ہے جبکہ جھدا کا حالاً مستعمل ہونا غیر مسموع ہے لہٰذا اسے حال نہیں بنایا جا سکتا۔ مجتھدا اجھد ا یعنی حال مقدرہ سے مفعول مطلق بنائیں تو حذف کا ارتکاب لازم آتا ہے جو کہ خلاف اصل ہے۔ لم یقصر جھدی یعنی اگر فاعل سے تمیز قرار دیں تو پھر دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ اول فاعل کی طرف تقصیر کی نسبت میں ابہام ہو حالانکہ کوئی ابہام نہیں ہے۔ ثانی فاعل سے تمیز کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ مسند الیہ حقیقی ہو جبکہ یہاں مجازی ہے کیونکہ تقدیر عبارت یوں بنے گی "لم یقصر نفسی جھدا یعنی میرے نفس نے کوشش میں کوتاہی نہیں کی ہے۔ اور منصوب بنزع الخافض بھی خلاف اصل ہے کما ھو الظاہر۔ لہٰذا شارح کے لئے مجازی معنی ہی مراد لینا درست تھا۔

**سوال:** اگر حقیقی معنی مراد نہیں لے سکتے تھے تو لم اترک والا معنی مراد لے لیتے مفعول ثانی کی تقدیر تو لازم نہ آتی جو کہ خلاف اصل ہے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ لم آل "لم امنع" کے معنی میں مشہور ہے نہ کہ لم اترک کے معنی میں۔ ﴿ثانیاً﴾ اگر لم اترک والا معنی مراد لیتے ہیں تو فساد معنی لازم آتا ہے کیونکہ اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی "ولم اترك اجتھادی فی تحقیقه بل اجتھدت فیه "یعنی میں نے اپنے اجتہاد کو مکمل طور پر اسکی تحقیق میں نہیں چھوڑا بلکہ محض کوشش کی ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ ماتن نے سارا اجتہاد صرف نہیں کیا جو کہ خلاف مقصود ہے۔ بس ثابت ہوا کہ "لم امنع" کے علاوہ مراد لینے کی صورت میں خلاف مقصود و فساد معنی لازم آتا ہے جس سے بچنا ضروری ہے۔

﴿**قوله فی تحقیقه وتهذیبه** الخ۔

**سوال:** تحقیق ھو اثبات المسئلة بالدلیل (مسئلہ کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنے کا نام تحقیق ہے) جبکہ تلخیص الفاظ ہیں جنھیں دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ دلیل سے الفاظ نہیں بلکہ مدلول ثابت کیا جاتا ہے۔

**جواب:** کلام میں مضاف محذوف ہے دراصل عبارت یوں تھی فی تحقیق مدلولہ (اس کے مدلول کو ثابت کرنے میں) کیونکہ "تحقیق" معانی کے اوصاف سے ہے جیسے "تھذیب" الفاظ کے اوصاف سے ہے اور مدلول کو ثابت کرنے کے لئے دلیل دی جاتی ہے لہٰذا ماتن کا "فی تحقیقه" کہنا درست ہے اور چونکہ تھذیب الفاظ کے اوصاف سے ہے لہٰذا یہاں مدلول محذوف نکالنے کی ضرورت نہیں ہے۔

**وَرَتَّبْتُهٗ تَرْتِيْباً أَقْرَبَ تَنَاوُلاً مِنْ تَرْتِيْبِهٖ وَلَمْ أُبَالِغْ فِیْ اخْتِصَارِ لَفْظِهٖ تَقْرِيْباً لِتَعَاطِيْهِ وَطَلَباً لِتَسْهِيْلِ فَهْمِهٖ عَلٰى طَالِبِيْهِ** ـــــــــــــــــ

﴿**ترجمه**﴾ اور میں نے اس (کتاب تلخیص) کو ایسی ترتیب پر مرتب کیا جو اس (قسم ثالث یا مفتاح العلوم) کی ترتیب کی نسبت حصول کے زیادہ قریب ہے اور میں نے اس کے لفظ کے اختصار میں مبالغہ کو ترک کیا اسکی تحصیل کو قریب

کرتے ہوئے اوراس کے طالبعلموں پرفہم کی آسانی چاہتے ہوئے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن قول مذکور سے اپنے کتاب کی ترتیب بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ ہے کہ میری کتاب کی ترتیب حاصل کرنے میں علامہ ابو یعقوب یوسف سکاکی کی ترتیب کی بہ نسبت زیادہ قریب ہوگی۔ ماتن لم ابالغ کے قول سے ایک وہم کا ازالہ بھی کرنا چاہتے ہیں کہ جب ماتن نے کہا کہ میں نے اس کتاب کومختصر تالیف کیا ہے یعنی یہ علامہ سکاکی کی کتاب کی تلخیص ہے،اس سے وہم پیدا ہوا کہ شاید وہ خوب اختصار کے ساتھ ہوگی لہٰذا ماتن نے لم ابالغ کہہ کراس بات کی طرف اشارہ کیا کہ یہ متوسط طریقہ پرتالیف ہےاور قاعدہ ''خیر الامور اوسطھا'' کے سبب ایک بہترین تلخیص ہوگی اور یہ طریقہ میں نے اس لئے اختیار کیا تا کہ اس کاحصول قریب اوراس کافہم طلبہ پرآسان ہوسکے۔ماتن نے اپنی کتاب کے اوصاف (کہ کتاب تلخیص مختصر،منقح اور سہل الماخذ وغیرہ ہے) اورعلامہ سکاکی پرتعریض میں اس قدر مبالغہ کیا کہ مطول میں علامہ تفتازانی بھی پکار اٹھے'' ولعمری لقد افرط المصنف الخ یہ کتاب کی تعریف اور علامہ سکاکی پرتعریض کی انتہاء ہے جس پر ہم متعجب ہیں۔

﴿......قوله تناولا الخ۔

**سوال:۔** تناول ''مد الید الی الشی للاخذ یعنی کسی چیز کو پکڑنے کے لئے ہاتھ بڑھانا'' کو کہتے ہیں۔اب معنی یہ ہوا کہ یہ کتاب مذکورہ چیز کو پکڑنے کے لئے ہاتھ بڑھانے کے قریب ہے نہ کہ اخذ کے قریب ہے جو کہ یقیناً خلاف مقصود ہے لہٰذا تناول کا لفظ استعمال کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:۔** تناول سے مجاز الملزوم بول کرلازم یعنی اخذ مرادلیا گیا ہے کیونکہ تناول یعنی پکڑنے کے لئے ہاتھ لمبا کرنے کو اخذ لازم ہے فلا اشکال۔

﴿......قوله فی ترتيبه الخ۔

**سوال:۔** ماقبل دوقسم کی ترتیبیں مذکور ہیں ایک امام سکاکی کی ترتیب دوسری کتاب مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی ترتیب۔دونوں مراد لے سکتے ہیں جس کے لئے تثنیہ کی ضمیر لانی چاہیے تو پھر واحد کی ضمیر کیوں لائے؟۔

**جواب:۔** دونوں مراد لے سکتے ہیں لیکن اگران کی طرف تثنیہ کی ضمیر لاتے کما ھو قول المعترض تو فساد معنی لازم آتا کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ ایک ہی ''اسم'' فاعل بھی اور مفعول بھی ہو حالانکہ ایک ہی اسم کا،ایک ہی وقت میں فاعل ومفعول بننا جائز نہیں ہے کیونکہ اگر سکاکی کی طرف لوٹائیں گے تو ترتیب کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی اور اگر مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی طرف لوٹائیں تو ترتیب کی اضافت مفعول کی طرف ہوگی لہٰذا ضمیر کا مفرد لانا ضروری تھا۔دونوں صورتوں (چاہے ضمیر علامہ سکاکی کی ترتیب کی طرف راجع کریں یا مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی طرف لوٹائیں) میں معنی مذکور ہی ثابت ہوتا ہے۔

﴿......قوله تقريبا وطلبا الخ۔

**سوال:۔** ولم ابالغ جیسے اقوال میں ہمارے پاس دوصورتیں ہیں اول ہم نفی کا اولا اعتبار کریں اور پھر مبالغہ وغیرہ کا لحاظ کریں تو یہ عدم مبالغہ یعنی نفی کہلائیگا اوراگر اولا مبالغہ وتقریبا وغیرہ کا اعتبار کریں اور پھر اس پر حرف نفی داخل کریں تو مبالغہ منفی کہلائیگا۔ان دوصورتوں پراعتراض لازم آتا ہے کہ ''تقریبا'' لم ابالغ سے مفعول لہ ہونے کی بناء پر منصوب ہے حالانکہ لم ابالغ (نفی یا منفی) کی علت بنانا درست نہیں ہے کیونکہ اس پر مفعول لہ کی تعریف

ہی صادق نہیں آتی کہ مفعول لہٗ "مافعل لاجله فعل (جس کے لئے کوئی فعل کیا گیا ہو)" کا نام ہے جبکہ نفی (عدم مبالغہ) فعل نہیں ہے اور اگر حتی (مبالغہ) سے مفعول لہ مانیں تو فساد معنی لازم آتا ہے کیونکہ حرف نفی کا قاعدہ ہے کہ جب حرف نفی ایسے کلام پر داخل ہو جو مقید بالقید ہے تو اصل فعل کو باقی رکھتے ہوئے وہ صرف قید (تقریبا وطلبا) کی طرف متوجہ ہوگی ہے لہٰذا معنی یوں ہوگا کہ اس کے لفظوں میں مبالغہ تقریب کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کسی اور وجہ سے ہے مثلاً حفظ میں آسانی وغیرہ کے لئے ہے اور یہ یقیناً خلاف مقصود ہے۔

**جواب:** یہ مبالغہ (منفی) یا عدم مبالغہ (نفی) کا مفعول لہ نہیں بلکہ یہ ترکت فعل مثبت جس کو معنی لم ابالغ متضمن ہے سے مفعول لہ بن رہا ہے کیونکہ "لم ابالغ" کا معنی مبالغہ کی نفی کرنا ہے اور مبالغہ کی نفی کرنا "ترک" کا لازم ہے لہٰذا مجاز الملزوم بولکر لازم مراد لیا ہے۔ فلا اعتراض۔

﴿...... **قوله طلبا** الخ۔

**سوال:** یہ تو ماقبل تقریبا للتعاطیه کا عین ہے کیونکہ حصول کے قریب کر دینا ہی تو تسہیل فہم ہے لہٰذا اس سے استدراک لازم آیا جو کہ جائز نہیں ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ قرب تناول سے تسہیل فہم کا لزوم غیر مسلم کیونکہ کبھی انتہائی درجہ مشکل چیز بھی قریب من التناول ہوتی ہے مگر وہ حد سہولت کو نہیں پہنچ سکتی لہٰذا معلوم ہوا کہ قرب تناول تسہیل فہم کو لازم نہیں ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ ہم مان بھی لیں کہ قرب تناول تسہیل مذکور کو لازم ہے مگر یہ نہیں مانتے کہ ذکر اول (قرب تناول) ذکر ثانی (تسہیل مذکور) کے لئے مستغنی ہے کیونکہ اول طلباء کی رعایت سے قطع نظر محض نفس تسہیل کی طرف دیکھتے ہوئے لائے اور ثانی لاکر طلباء کی حالت کی رعایت کی طرف بھی اشارہ کر دیا۔

**وَأَضَفْتُ إِلٰى ذٰلِكَ فَوَائِدَ عَثَرْتُ فِى بَعْضِ كُتُبِ الْقَوْمِ عَلَيْهَا وَزَوَائِدَ لَمْ أَظْفُرْ فِى كَلَامِ أَحَدٍ بِالتَّصْرِيْحِ بِهَا وَ لَا بِالْإِشَارَةِ إِلَيْهَا**

﴿**ترجمہ**﴾ اور میں نے اس میں ایسے فوائد کا اضافہ کیا جن پر میں قوم کی بعض کتابوں پر مطلع ہوا تھا اور ایسے زوائد کا (بھی اضافہ کیا جن کی بابت) میں کامیاب نہیں ہوا کسی کے کلام میں تصریح اور نہ ہی اشارہ کے ساتھ۔۔۔۔

﴿**خلاصہ**﴾ ماتن اپنی کتاب کی ایک اور خوبی بیان کرتے ہوئے اپنے اجتہادی کام کی نشاندہی کر رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ میں نے فقط علامہ سکی کی کتاب پر انحصار نہیں کیا بلکہ میں نے دیگر کئی علماء کے بیان کردہ قواعد کا اضافہ کیا اور میں نے کچھ ایسے شائد اراصول بھی ذکر کیے جنھیں کسی دوسرے کے کلام میں صراحۃً اور نہ ہی اشارۃً پایا بلکہ وہ میرے ہی بیان کردہ اصول ہیں۔

﴿...... **قوله واصفت الى ذالک** الخ۔

**سوال:** ذالک اسم اشارہ مفرد ہے اس کے مشارالیہ کے بارے میں دو احتمال ہیں (1) تخلیص کی طرف راجع ہو۔ اس صورت میں اسم اشارہ و مشارالیہ میں مطابقت پائی جا رہی ہے مگر فساد معنی لازم آتا ہے کیونکہ اب معنی ہوگا کہ فوائد تخلیص پر زائد ہیں اور اس کے ساتھ ملائے گئے حالانکہ وہ تخلیص کا حصہ ہیں نہ کہ تخلیص کے علاوہ زائد ہیں۔ (2) اگر ماقبل مذکورہ چیزوں کی طرف لوٹائیں تو فساد معنی لازم نہیں آتا مگر اسم اشارہ و مشارالیہ میں مطابقت نہیں رہتی کما ہو الظاہر۔ نیز ذالک دور کے لئے آتا ہے جبکہ تخلیص یا مذکورہ چیزیں دور نہیں بلکہ قریب ہیں۔

**جواب:** ذالک کا مشار الیہ تلخیص نہیں بلکہ ماقبل مذکورہ قواعد وغیرہ ہیں جو کہ ماؤل بمعنی "مذکور" ہیں اور وہ مفرد ہے اور ذالک جو بعید کے لئے آتا ہے اس لئے لائے تا کہ ان کی عظمت پر دلالت ہو سکے جیسے قولہ تعالیٰ "ذالک الکتاب لاریب فیہ "

﴿......**قولہ عثرت الخ** ۔العثور ھو الاطلاع علی الشیء من غیر قصد یعنی بغیر ارادہ کسی چیز پہ اطلاع کا حاصل کرنا ۔اسی معنی پر تنبیہ کرنے کے لئے اطلاع کی جگہ عثور کا لفظ لائے۔

﴿......**قولہ وزوائد الخ**۔

**سوال:** ماتن نے اپنی اختراعی باتوں کو زوائد سے کیوں تعبیر کیا اور قوم کی کتب سے ماخوذہ باتوں کو فوائد سے تعبیر کرنے میں کیا حکمت ہے۔

**جواب:** یہ قول مدح وذم اور تواضع وافتخار میں سے ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے یعنی اس اعتبار سے کہ یہ زائد الشان باتیں ہیں جو بہر صورت قابل قبول ہیں ۔انکو تواضع وعاجزی کے طور پر زائد کہا یا پھر یہ فضیلت میں فوائد مذکورہ پر زائد ہیں ۔اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے انھیں زوائد سے تعبیر کیا۔

**سوال:** ماتن نے زوائد کے بارے میں کہا کہ وہ میں نے قوم کے کلام میں نہ صراحۃً پائے اور نہ ہی اشارۃً پائے تو جو بات اس فن کے علماء کے کلام میں موجود ہی نہیں اسے فن میں داخل کرنا درست نہیں کیونکہ وہ اجنبی مسائل ہیں جنھیں فن بلاغت میں شمار کرنا اور ان پر بلاغت کا حکم لگانا درست نہیں ہوگا۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ نہ پائے جانے سے مراد یہ ہے کہ یہ "مسائل زائدہ" قواعد کے طور پر ذکر نہیں کیے گئے بلکہ میں نے انھیں قواعد میں تامل وغور کے بعد حاصل کیا ہے لہٰذا یہ کوئی اجنبی مسائل نہیں بلکہ قواعد سے تامل کے بعد حاصل کیے گئے احکام ہیں اور ماخوذ من القواعد اس کے متعلق کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے لہٰذا ماتن کا انھیں اپنی طرف منسوب کرنا درست ہوا اور قواعد مسلمہ سے ماخوذ ہونے کے سبب فن میں داخل ہونا بھی صحیح ہو گیا۔﴿**ثانیاً**﴾ نہ پائے جانے سے مراد ہو کہ اس فن کے علماء جو بلاغت وبدیع کے مدون ہیں کے اقوال میں صراحۃً واشارۃً نہیں پائے ہو سکتا ہے دوسرے علوم سے حاصل کیے گئے ہوں جیسا کہ نحو وغیرہ سے حاصل ہونے والے قواعد جو بلاغت وغیرہ میں بھی جاری ہوتے ہیں۔

**وَسَمَّيْتُهُ تَلْخِيصَ الْمِفْتَاحِ**..................

﴿**ترجمہ**﴾ اور میں نے اس کا نام تلخیص المفتاح رکھا۔.........

﴿**خلاصہ**﴾ ماتن اب اپنی کتاب کے نام کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور آخر میں اللہ تعالیٰ سے اس کے نافع عام ہونے کے لئے مدد مانگ رہے ہیں جیسا کہ آنے والے قول سے ظاہر ہے۔

﴿......**قولہ سمیتہ تلخیص المفتاح** الخ۔

**سوال:** اس کا نام تلخیص المفتاح رکھنا درست نہیں کیونکہ یہ تو تیسری قسم کی تلخیص ہے نہ کہ ساری کتاب کی کما ھو الظاہر۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ ہم اسے لغوی معنی کے اعتبار سے مستقل کتاب ہی مانتے ہیں کیونکہ لغت میں کتاب کہتے ہیں دو جلدوں میں جمع اور مضموم کی ہوئی چیز کو جیسا کہ ظاہر ہے۔﴿**ثانیاً**﴾ جب مصنف نے اسے تدوین میں علیحدہ قسم کے طور پر مدون کر کے باقی دو سے جدا کیا تو یہ جزء کتاب

ہونے سے خارج ہوگئی۔ ﴿ثالثاً﴾ یہ قسم چونکہ مفتاح العلوم کی عمدہ ترین قسم ہے تو گویا یہی مستقل کتاب ہے۔ ﴿رابعاً﴾ "ما کان جزءہ اصلا لغیرہ فالکل اصل لذالک الغیر" (ہر وہ شی جس کی جزو غیر کی اصل ہو تو کل کو بھی غیر کی اصل قرار دینا درست ہے) کے قاعدہ کے تحت کل کی طرف منسوب کرتے ہوئے اسے تلخیص المفتاح کہ دیا۔

**سوال:** تلخیص المفتاح کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے شارح نے فرمایا "تاکہ اسم مسمی کے مطابق ہو جائے" اسے وجہ تسمیہ قرار دینا درست نہیں کیونکہ یہ علم ہے اور علم میں مسمی کی عدم مطابقت شرط ہے کیونکہ علم مفرد کی اقسام میں سے ہے اور مفرد میں جزء لفظ جزء معنی پر دلالت نہیں کرتا۔ نیز اس لئے بھی درست نہیں کہ لفظ تلخیص اور اس کے مدلول "لفظ تھذیب و تنقیح" وغیرہ میں کوئی مناسبت نہیں پائی جارہی۔

**جواب:** ان سے مراد وہ الفاظ مخصوصہ ہیں جو ایسے معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں جو معنی اصلی (تھذیب و تنقیح) کے مناسب و مطابق ہیں کیونکہ کتاب تلخیص کے یہ مخصوص الفاظ تنقیح و تھذیب جو کہ معنی اصلی ہیں پر مشتمل ہیں جیسا کہ صلاۃ لغت میں دعا کو کہتے ہیں اور دعا صرف اقوال کا نام ہے مگر پھر اہل شرع نے اسے ایسے اقوال و افعال مخصوصہ کی طرف نقل کر دیا جو معنی لغوی کے مناسب تھے کیونکہ نماز بھی معنی شرعی کے اعتبار سے دعا پر مشتمل ہے۔ بس اسی طرح کے معنی کا لحاظ کرتے ہوئے ماتن نے اس کتاب کا نام تلخیص المفتاح رکھ دیا۔ یہ مطلب نہیں کہ ذات اسم اس کے معنی کے مناسب ہے کیونکہ حروف "لفظ تلخیص" اور الفاظ مخصوصہ یا تنقیح کے مابین کوئی مناسبت نہیں پائی جارہی کما ھو الظاہر۔

**وَأَنَا أَسْئَلُ اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهِ أَنْ يَّنْفَعَ كَمَا نَفَعَ بِأَصْلِهِ اِنَّهُ وَلِيُّ ذَالِكَ......**

**﴿ترجمہ﴾** اور (میں نے اس کا نام تلخیص المفتاح رکھا) اس حال میں کہ میں اللہ تعالی سے فضل کا سوال کرتا ہوں کہ وہ اسے بھی ایسے ہی نفع بخش بنائے جیسا اسکی اصل کو نفع بخش بنایا تھا، بیشک وہ اس کا ولی ہے۔۔۔۔

﴿......**قولہ وانا اسئل اللہ** الخ۔

**﴿نوٹ﴾** جملہ خبریہ حال واقع ہو تو اسکی تین صورتیں ہیں کہ وہ اسمیہ ہوگا یا مضارع مثبت ہوگا یا ان کے علاوہ ہوگا بصورت اول واو مع الضمیر یا فقط واو یا فقط ضمیر کے ساتھ (قول ضعیف) بصورت ثانی فقط ضمیر کے ساتھ اور بصورت ثالث واو مع الضمیر یا واو اور ضمیر میں سے کسی ایک کے ساتھ۔ جبکہ ماضی مثبت کی صورت میں لفظ "قد" کا لفظاً یا تقدیراً ہونا بھی لازم ہے۔

**سوال:** مذکورہ جملہ میں واو عاطفہ ہے اور محسنات عطف میں ہے کہ معطوف علیہ و معطوف مضارع و ماضی اور جملہ اسمیہ ہونے میں مطابق ہوں جبکہ یہاں مطابقت نہیں پائی جارہی کیونکہ معطوف علیہ ماضی ہے اور معطوف جملہ اسمیہ ہے۔

**جواب:** واو عاطفہ نہیں ہے بلکہ حالیہ ہے کیونکہ واو کو عاطفہ مانیں تو مناسبت فی العطف فوت ہو جاتی ہے اور اگر اس جملہ کو واو کے بغیر حالیہ قرار دیں تو استیناف کا وہم پیدا ہوتا ہے جو کہ ایسے جملہ میں اصل ہے حالانکہ یہ جملہ مستانفہ نہیں تھا اور واؤ کو حالیہ بنانا اسم ضمیر کی تقدیم کے بغیر ممکن نہیں تھا کیونکہ مضارع مثبت تو ضمیر کے ساتھ حال مرتبط ہوتا ہے تو جملہ اسمیہ کا لانا ماتن کے لئے ضروری ہو گیا تھا جو واؤ، ضمیر یا واؤ مع الضمیر کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے۔ ہمارے قول (استیناف کا وہم پیدا ہوتا ہے) سے یہ اعتراض بھی مندفع ہو گیا کہ واؤ حالیہ کو لانے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ جملہ مضارعیہ واؤ کے بغیر فقط ضمیر سے حال بن جاتا ہے یعنی جملہ مضارعیہ حال تو بن جاتا ہے مگر یہاں واؤ حالیہ نہ لاتے تو استیناف کا وہم پیدا ہو جاتا۔

**سوال:** آپ نے اسے حالیہ قرار دیکر توجیہ مذکورہ (اسم ضمیر کی تقدیم کے ساتھ) بیان کی حالانکہ اسے واؤ عاطفہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ عطف میں مناسبت کی رعایت اسی وقت لازم ہے جب رعایت مناسبت کے خلاف کوئی نکتہ عدول نہ پایا جارہا ہو اور اگر کوئی نکتہ عدول پایا جارہا ہے تو پھر مناسبت فی العطف کی رعایت لازم نہیں ہوتی جیسا کہ یہاں در حقیقت جملہ ماضویہ لانا چاہیے تھا مگر استمرار تجددی پر دلالت کرنے کے لئے مضارع لے آئے کیونکہ مضارع استمرار تجددی پر دلالت کرتا ہے اور یہ جملہ ماضویہ سے ممکن نہ تھا۔ ثابت ہوگیا اسے واؤ عاطفہ قرار دینا بھی درست ہے لہٰذا تقدیم مسندالیہ کرتے ہوئے اسے حالیہ قرار دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

**جواب:** یہ نکتہ تو تقدیم مسندالیہ اور واؤ حالیہ بنانے سے حاصل ہوگیا لہٰذا تاویل مذکور کی ضرورت نہیں ہے۔

**سوال:** خبر مسند فعلی غیر متصل بحرف نفی ہو تو مسندالیہ کی تقدیم تخصیص یا تقویت حکم کے لئے ہوگی اور اس مقام پر دونوں غیر مستحسن ہیں کیونکہ یہ جملہ سوال ودعا ہے اور سوال ودعا میں دوسروں کی شرکت قبولیت کے زیادہ قریب ہے لہٰذا تخصیص درست نہ ہوئی اور دعا وسوال میں کسی کو انکار یا تردد وشک نہیں ہوتا کہ تاکید لائی جائے تو تقدیم کا تقویت کے لئے ہونا بھی درست نہ ہوا۔ بس معلوم ہوا کہ یہاں تقدیم کا بغیر کسی وجہ کے ہونا لازم آیا جو کہ درست نہیں ہے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ مضارع (اسئل) کو واو حالیہ کے بغیر ذکر کرتے تو استیناف کا توہم ہوتا اور اگر واو کے ساتھ ذکر کرتے ہیں تو مناسبت فی العطف کا فوت ہونا لازم آتا ہے ان دونوں خرابیوں سے بچنے کے لئے ہم نے مسندالیہ کو واو حالیہ کے ساتھ مقدم کر دیا بس اسی نکتہ کے لئے یہاں مسندالیہ کی تقدیم کی گئی ہے کما مر۔ ﴿ثانیاً﴾ یہاں تقدیم تخصیص وتقویت کے لئے نہیں ہے بلکہ مسئول میں اظہار رغبت کی تاکید کے لئے ہے۔ تردد وانکار کے لئے نہیں ہے کما فی قولہ تعالی انا معکم ۔﴿ثالثاً﴾ تقدیم "مفید تقوی وتخصیص" بھی ہوسکتی ہے مگر بالتبع ہوگی یعنی ہماری مذکورہ وجوہ حاصل بالمقصود اور تخصیص وتقوی حاصل بالتبع وغیر المقصود۔ والفرق بینھما ظاہر۔

## ﴿.....قولہ من فضلہ الخ۔

**سوال:** من فضلہ "ان ینفع بہ" کے متعلق ہے اور ان ینفع بہ مصدر مؤول ہے اور مصدر کو "موصول حرفی" کہا جاتا ہے اور موصول پر صلہ کے معمول کی تقدیم جائز نہیں ہے کما مر بالتفصیل نیز **قاعدہ** ہے کہ **تقدیم معمول المصدر علی المصدر ممنوع** یعنی مصدر کے معمول کی تقدیم ذات مصدر پر جائز نہیں ہے لہٰذا "**من فضلہ**" کا بغیر متعلق کے مذکور ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

**جواب:** "من فضلہ" ان ینفع کے متعلق نہیں کہ مذکورہ خرابی لازم آئے بلکہ یہ کائنا کے متعلق ہو کر ان ینفع بہ سے حال بن رہا ہے۔

**سوال:** حال تو ذوالحال سے مؤخر ہوتا ہے جبکہ "من فضلہ" مقدم ہے۔

**جواب:** جب ذوالحال نکرہ ہو تو حال کو مقدم کرنا واجب ہے تاکہ صفت کے ساتھ التباس لازم نہ آئے اور چونکہ جملہ نکرہ کے قائم مقام ہے اس لئے اس پر بھی حال کو مقدم کر دیا گیا ہے۔

**سوال:** حال فاعل یا مفعول کی حالت کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے جبکہ "ان ینفع" فاعل ہے نہ ہی مفعول۔

**جواب:** فاعل اور مفعول ہونے سے مراد عام ہے حقیقۃً ہوں یا حکماً یہاں "ان ینفع" بتاویل مصدر اسئل فعل کا مفعول بہ واقع ہو رہا ہے لہٰذا ان

جملہ سے حال بنانا درست ہوا۔

﴿......**قولہ انہ ولی ذالک** الخ اگر اسے مفتوح الہمزہ پڑھیں تو لام جارہ کی تقدیر کے ساتھ ماقبل جملہ کی علت واقع ہوگا اور بکسر الہمزہ پڑھیں تو سوال مقدر کا جواب واقع ہوگا کہ تم نے صرف اللہ تعالیٰ ہی سے اس کا سوال کیوں کیا؟ تو جواب ہوگا" انہ ولی " الخ یعنی وہ متولی ومعطی ہے لہٰذا وہ جیسے چاہے کر سکتا ہے۔

## وَهُوَ حَسْبِیْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ..........

**﴿ترجمہ﴾** اور وہی مجھے کافی اور بہترین کارساز ہے.....

﴿......**قولہ وہو حسبی** الخ۔

حسب تین طرح مستعمل ہے ﴿اول﴾ حسب کے بارے میں دو قول ہیں (الف) اسم مصدر بمعنی کفایہ یہی وجہ ہے کہ اسے واحد تثنیہ کی خبر بنایا جاسکتا ہے جیسے زید وعمرو حسبك پھر یہ محسب وکافی (اسم فاعل) کے معنی میں اضافت لفظیہ کے ساتھ مستعمل ہونے لگا اور یہی صحیح ہے۔ اس صورت میں یہ تین چیزیں بن کر استعمال ہوگا ایک نکرہ کی صفت جیسے مررت برجل حسبك دوئم معرفہ سے حال بن کر جیسے هذا عبد الله حسبَكَ سوئم اسم جامد کے طور پر مبتداء یا خبر یا حال بن کر مستعمل ہوگا جیسے حسبهم جهنم . فان حسبك الله . بحسبك درهم ۔(ب) اسم فعل ہو جو کہ غلط ہے کیونکہ اگر اسم فعل مانا جائے تو اسم فعل پر عوامل لفظیہ کا دخول لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے جیسا کہ آخری دو مثالوں میں گزرا ہے۔ ﴿الثانی﴾ مقطوع عن الاضافۃ مستعمل ہو تو لاغیر کے معنی میں مبنی بر ضم ہو کر نکرہ کی صفت بنے گا جیسے رأیت رجلا حسب یا معرفہ سے حال واقع ہوگا جیسے رأیت زیدا حسب۔ ﴿الثالث﴾ امر یا نہی کا قائم مقام بن کر مضارع کو جواب امر یا نہی ہونے کی بنا پر جزم دے جیسے حسبُكَ يَنَمِ النَّاسُ یا حسبك به فضلاً (فضلا تمیز ہے)

﴿......**قولہ ونعم الوکیل** الخ۔

**سوال:۔** واو مذکورہ میں تین احتمال ہیں ایک عاطفہ ہو جو کہ اصل ہے دوئم حالیہ سوئم اعتراضیہ تینوں مرلینا درست نہیں۔ عاطفہ تو اس لئے کہ مناسبت فی العطف خبر وانشاء اور افراد وجملہ کے اعتبار سے نہیں پائی جارہی ہے۔ حالیہ اس لئے نہیں کہ حال ذوالحال کے لئے محکوم بہ یعنی خبر یعنی محمول کے قائم مقام ہوتا کیونکہ حال اپنے مضمون کے وقوع کے وقت فاعل یا مفعول کے ساتھ فعل کے متعلق ہونے کا فائدہ دیتا ہے جبکہ نعم الوکیل "جملہ انشائیہ" ہے جو محکوم بہ بننے کی صلاحیت رکھتا اور نہ ہی اپنے مضمون کے وقوع پر دلالت کرتا ہے کیونکہ صدق (مطابقت للواقع) وکذب (عدم مطابقت للواقع) کا احتمال ہی نہیں رکھتا اور وقوع اسی چیز کا ہوتا ہے جو صدق وکذب کا محتمل ہو۔ اعتراضیہ اس لئے نہیں ہوسکتا کہ اس میں شرط ہے کہ وہ کلام کے آخر میں نہ ہو یا وہ کسی عظیم نکتہ کو شامل ہو اور یہ دونوں باتیں یہاں مفقود ہیں۔

**جواب:۔** جواب سے پہلے ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے سابق میں تین جملے مذکور ہیں (1) انا اسئل الله (2) انہ ولی ذالك (3) وهو حسبی۔ پہلے دونوں پر عطف ناجائز ہے۔ اول پر تو اس لئے کہ مناسبت فی العطف مفقود ہے کیونکہ معطوف علیہ خبر جبکہ معطوف انشاء ہے نیز وہ حال واقع ہو رہا ہے جبکہ انشاء کا حال واقع ہونا جائز نہیں ہے جیسا کہ سوال میں گزرا۔ ثانی اس لئے ناجائز ہے کہ وہ جملہ معللہ ہے جو کہ خبر ہوتا ہے

کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ ما یکون علۃ یلزم ان یکون قضیۃ ای اخباریۃ یعنی علت کا جملہ خبریہ ہونا لازم ہے جبکہ یہ انشاء ہے خبر نہیں ہے۔ لہٰذا تیسرا احتمال متعین ہو گیا تو احتمال ثالث کی دو صورتیں ہیں جملہ کبری (پورے جملے) پر عطف کریں گے یا صرف جملہ صغری (فقط حسبی) پر جس کی تفصیل درج ذیل ہے

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** جمہور اور بیانئین کے برخلاف صفار (قاسم بن علی من نحاۃ الاندلس وابن عصفور واتباعہ) کے نزدیک مناسبت فی العطف انشاءً واخبارا یا فعلیۃ واسمیۃ یا افراداً وترکیباً وغیرہ میں مشروط نہیں ہے ماتن نے بھی انہیں کی موافقت میں جملہ انشائیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر کردیا۔ **﴿ثانیاً﴾** جمہور وغیرہ کے مذہب پر عطف کی دو صورتیں ہیں (1) پورے جملہ پر عطف کی صورت میں معطوف میں قرینہ سابق کے سبب مبتدا محذوف ہے اصل عبارت یوں تھی ھو نعم الوکیل مناسبت فی العطف پائی گئی یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملہ اسمیہ ہیں۔ مخصوص بالمدح کی تقدیم کی یہ صورت صرف علامہ سکا کی وغیرہ کے مذہب پر ہے، جمہور تقدیم مخصوص بالمدح کے قائل نہیں ہیں۔ (2) حسبی (بمعنی محسبی) پر عطف کی صورت میں حسبی بمحسبی کے معنی میں ہے اور **قاعدہ** ہے کہ مفرد مؤول پر ایسے جملہ انشائیہ کا عطف علی الاخبار جائز ہے جس کے لئے کلام میں محل اعراب ہو کیونکہ سید السند نے فرمایا ہے کہ ایسے جملے جو محل اعراب میں ہوں مفرد واقع ہوتے ہیں کہ ان کی نسبت مقصود بالذات نہیں ہوتی لہٰذا ان کے انشائیہ اور خبریہ ہونے کا اختلاف غیر معتبر ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** ہم نہیں مانتے کہ یہاں عطف الانشاء علی الخبر لازم آرہا ہے بلکہ یہاں عطف الانشاء علی الانشاء ہے کیونکہ "ھو حسبی" کفایت کی بابت انشائے حمد ہے اور نعم الوکیل مدح عام کی انشاء ہے۔ فلا اعتراض۔ شارح تلخیص یہ بحث دو وجہوں سے ذکر کریں گے (1) اگر یہ عطف جائز ہے جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے تو تحقیق مقام ہو جائے۔ (2) اگر جمہور کا مذہب مراد ہو تو ترکیب مذکور کی تصحیح کرلیں۔

**﴿نوٹ﴾** نعم العبد زید کی ترکیب میں چند احتمال ہیں۔ (1) مخصوص بالمدح مبتداء اور ماقبل جملہ اسکی خبر ہو۔ (2) مخصوص بالمدح کی خبر محذوف ہو۔ (3) مخصوص بالمدح مبتدائے محذوف کی خبر ہو کما ھو المذکور فی النحو۔ علامہ سکا کی وغیرہ کے نزدیک مخصوص بالمدح مقدم بھی ہو سکتا ہے کما مر فی عطف نعم الوکیل۔

## مقدمۃ ____________

**﴿ترجمہ﴾** یہ مقدمہ ہے ____________

**﴿خلاصہ﴾** ماتن نے اپنی کتاب (تلخیص المفتاح) کو ایک مقدمہ اور تین فنون میں منحصر کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کتاب میں مذکور اجزاء اس فن میں بالذات از قبیل مقاصد ہیں یا بالتبع از قبیل مقاصد ہونگے بصورت ثانی مقدمہ بصورت اول تین حال سے خالی نہیں کہ اس سے غرض معنی مرادی میں خطاء سے بچنا ہے یا تعقید معنوی سے احتراز ہے یا کسی سے بھی احتراز مقصود نہیں ہے بلکہ محض تحسین کلام مراد ہے تو بصورت اول فن اول، بصورت ثانی فن ثانی اور بصورت ثالث فن ثالث ہے۔ معلوم ہوا کہ کتاب مذکورہ بالا چار اجزاء پر مشتمل ہوگی۔ یہاں چند مباحث مزید مذکور ہونگی۔ (1) مقدمہ کی ترکیب کیا ہے۔ (2) ماخذ مقدمہ کیا ہے۔ (3) لفظ مقدمہ کا اطلاق کتنی چیزوں پر ہے یہاں کونسی مراد ہے۔ (4) مقدم الکتاب اور مقدم العلم کی تعریف، ان میں مناسبت اور فرق کیا ہے۔ (5) کتاب کتنے اجزاء میں

منحصر ہے۔(6) لفظ مقدمہ کو نکرہ اور فنون ثلاثہ کو معرف باللام لانے کی وجہ کیا ہے۔

﴿.....**قولہ مقدمة** الخ۔﴿مقدمہ کے ترکیبی احتمالات﴾ (1) لفظ مقدمہ مبتدا اور مابعد خبر ہو (2) ترکیب مذکور کا عکس یعنی مقدمہ خبر اور مابعد مبتداء ہو۔(3) یہ خبر محذوف المبتداء ہو یعنی هی مقدمة (4) مبتداء محذوف الخبر ہو یعنی مقدمة اذکرها۔(5) اسمائے عدد کی طرح غیر مترکب مع العامل ہو کر موقوف ہو جیسا کہ گنتی میں ایک دو یا تین کہا جاتا ہے۔(6) فعل محذوف کا مفعول ہونے کی بناء پر منصوب بھی ہو سکتا ہے مثلاً اذکر لک مقدمة۔

﴿ماخذ مقدمہ کیا ہے﴾ مقدمہ کو بکسر الدال المشدد ہ (اسم الفاعل) بمعنی متقدمہ یعنی لازم کے طور پر یا بفتح الدال (مفعول) بھی پڑھا گیا ہے والاول صحیح۔ یہ مقدمة الجیش سے ماخوذ ہے، تائے وصفیت کو زائل کر کے اس کی جگہ تائے منقولہ من الوصفیۃ الی الاسمیۃ لائے تا کہ یہ اپنے مدلول (جماعت متقدمۃ من الجیش) پر دلالت کر سکے۔

**سوال:** آپ اسے مقدمۃ الجیش سے منقول یا مستعار قرار دیں ماخوذ نہ کہیں تا کہ تائے منقولہ والا تکلف لازم نہ آئے۔

**جواب:** منقول و مستعار قرار دینا درست نہیں اول تو اس لئے کہ لفظ مفرد کو مضاف سے منقول نہیں کیا جا سکتا اور ثانی اس لئے کہ مستعار میں اتحاد لفظ مشروط ہے جو کہ یہاں مفقود کیونکہ فقط مقدمہ اور مقدمۃ الجیش میں کسی صورت اتحاد نہیں ہے۔

**سوال:** بکسر الدال (اسم فاعل کی صورت) کو متعدی سے ماخوذ کیوں نہیں مانتے؟۔

**جواب:** کیونکہ اگر متعدی سے مانیں تو فساد معنی یا فساد لفظ لازم آئیگا۔ بصورت اول معنی یہ ہوگا کہ وہ کسی چیز کو مقدم کرنے والا ہے خود متقدم ہونے والا نہیں جو کہ خلاف ظاہر ہے کیونکہ یہ خود مقدم ہوتا ہے کسی دوسرے کو مقدم نہیں کرتا۔ بصورت ثانی لازم آئے گا کہ مقدمہ کا مضاف الیہ فاعل یا مفعول بنے جبکہ مقدمۃ العلم یا مقدمۃ الکتاب میں اضافت فاعل یا مفعول کی طرف نہیں کیونکہ نفس کتاب یا نفس علم فاعل یا مفعول نہیں ہیں بلکہ حقیقۃً مقدم وہ طالب ہے جو مقدمہ کی معرفت حاصل کرتا ہے کما ھو الظاہر لہٰذا معلوم ہوا کہ مقدمہ متعدی سے ماخوذ نہیں ہو سکتا۔

﴿مقدمہ کے اطلاق میں چند اقوال ہیں﴾ (1) مقدمة القياس مايكون جزو منه، (2) مقدمة الدليل مايتوقف عليه صحته، (3) مقدمة العلم وهو مايتوقف عليه الشروع في العلم یعنی علم میں شروع ہونا جس پر موقوف ہو۔(4) مقدمة الكتاب وهي طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه یعنی کلام کا وہ حصہ جسے مقصد سے پہلے ذکر کیا جائے تا کہ مقصد کے ساتھ ربط ہو اور اس سے فائدہ حاصل ہو۔ یہاں آخری دو مراد ہیں۔

﴿مقدمۃ العلم والکتاب میں نسبت وفرق﴾ ﴿الف﴾ دونوں مقدموں میں کئی طرح کی نسبتیں ہو سکتی ہیں (1) مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تباین کی نسبت ہے کیونکہ نفس مقدمۃ العلم معانی کا نام جبکہ نفس مقدمہ کتاب الفاظ کا نام ہے کما ھو الظاهر من التعريف ۔(2) مقدمہ علم کے دوال اور مقدمہ کتاب کے مدلولات کے درمیان بھی تباین کی نسبت ہے۔(3) ''نفس مقدمہ علم اور مدلولات مقدمہ کتاب اور ایسے ہی دوال مقدمہ علم اور نفس مقدمہ کتاب'' میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ جہاں مقصود سے پہلے توقف فی الشروع پایا جائے گا وہاں دونوں جمع ہو نگے (جو کہ اجتماعی مادہ ہے)۔ جہاں شروع میں توقف فی الشروع نہ ہو وہاں فقط مقدمہ کتاب ہوگا (جو پہلا مادہ افتراقی ہے) اگر توقف فی الشروع

مقصود کے درمیان مذکور ہو تو یہ فقط مقدمہ علم ہوگا۔(4) بعض لوگوں نے مقدمۃ العلم کے مفہوم میں بھی تقدم کا لحاظ کیا ہے لہذا دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی یعنی مقدمۃ العلم عام کیونکہ تقدیم ماتوقف علیہ فی الشروع میں دونوں اکٹھے ہو جائیں گے جبکہ مقدمہ کتاب منفرد ہو جائے جہاں توقف فی الشروع نہ ہوگا۔﴿ب﴾ دونوں مقدموں میں چند وجوہ سے فرق ہے۔(اولاً) مقدمہ علم معانی کا نام جبکہ مقدمہ کتاب الفاظ کو کہتے ہیں (ثانیاً) مقدمہ علم دال اور مقدمہ کتاب مدلول ہے کما مرفی المنسبت۔(ثالثاً) مقدمہ علم موقوف فی الشروع ہے جبکہ مقدمہ کتاب عام ہے۔(رابعاً) مقدمہ علم کہیں بھی مذکورہ ہوسکتا ہے جبکہ مقدمہ کتاب صرف متقدم علی المقصود ہو کر مذکور ہوتا ہے۔(خامساً) مقدمۃ العلم علم اور مقدمۃ الکتاب معلوم ہے۔(سادساً) مقدمۃ العلم ظرف اور مقدمۃ الکتاب مظروف کا نام ہے۔

**سوال:۔** اکثر علوم میں جو مقدمہ شروع میں مذکور ہوتا ہے وہ مقدمہ علم ہوتا ہے کہ وہ موقوف فی الشروع ہوتا ہے۔مگر شارح کا کلام "ولا یخفی وجه ارتباط المقاصد بذالك" مقدمہ کتاب کی طرف اشارہ کررہا ہے لہذا مقدمہ علم کو چھوڑ کر مقدمہ کتاب مراد لینا ترجیح بلا مرجح ہوگی۔

**جواب:۔** ﴿اولاً﴾ چونکہ یہاں مقدمہ علم مراد نہیں لے سکتے کیونکہ اس میں تعریف فن،موضوع اور غرض وغایت وغیرہ کا مذکور ہونا لازم ہے جبکہ وہ یہاں بھی مذکور نہیں ہیں بلکہ ماتن نے فقط مذکورہ فنون کی غایات ہی ذکر کی ہیں لہذا مقدمہ کتاب مراد لینا ترجیح بلا مرجح نہ ہوا۔﴿ثانیاً﴾ مقدمہ علم بھی مراد لے سکتے ہیں۔رہا موضوع وغیرہ اشیاء کا ذکر تو وہ استقرائی ہے عقلی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اکثر مصنفین موقوف فی الشروع اشیاء میں سے کبھی کو ذکر نہیں کرتے بلکہ بعض کو ذکر کرتے ہیں۔

﴿کتاب کتنے اجزاء میں منحصر ہے﴾ خلاصہ بحث میں مذکور ہو چکا اعادہ کرلیا جائے۔

**سوال:۔** آپ نے کتاب موصوف کو چار اجزاء میں منحصر کیا ہے حالانکہ یہ حصر درست نہیں کیونکہ خاتمہ اور خطبہ بھی یقیناً اسی کتاب کے اجزاء ہیں مگر آپ کے حصر سے وہ خارج ہیں۔

**جواب:۔** خاتمہ کو خارج از فنون سمجھنا وہم کیونکہ وہ فن ثالث کا خاتمہ ہے جیسا کہ مصنف نے خود تصریح کرتے ہوئے محسنات لفظیہ کی بحث میں فرمایا"یہ وہ چیزیں ہیں جو مجھے میسر آسکیں اور میں نے تحریر کردیں اور کچھ ایسی باقی ہیں جنھیں کچھ ہی مصنفین نے ذکر کیا تو جب مصنف کی طرف سے وضاحت ہوگئی تو فن ثالث میں ہی داخل ہوگا نیز ماتن نے مقدمہ کے آخر میں کتاب کو فنون ثلاثہ میں حصر کیا اور خاتمہ کی طرف بالکل توجہ نہیں کی جو اس بات کی بین دلیل ہے وہ فن ثالث کا ہی حصہ ہے۔رہا خطبہ تو ہماری بحث سے خارج ہے کیونکہ وہ نہ تو وہ بالذات از قبیل مقاصد ہے اور نہ ہی بالتبع فلا ضرر لخروجه۔

**سوال:۔** اس کتاب میں مقصود فن بلاغت وبدیع کے قواعد ہیں کیونکہ مقاصد سے فقط قواعد مراد ہیں یعنی یہ کتاب تین فنون کے قواعد اور ایک مقدمہ پر مشتمل ہے حالانکہ اس کتاب میں قواعد کی امثلہ وشواہد کو بھی بیان کیا گیا ہے جو بالذات اور بالتبع دونوں قسم کے مقاصد سے خارج ہیں لہذا اب بھی حصر درست نہیں ہے۔

**جواب:۔** ﴿اولاً﴾ ہم نے لفظِ قبیل کا اسی لئے اضافہ کیا تاکہ امثلہ وشواہد بھی داخل ہو جائیں کیونکہ اگرچہ یہ مقاصد فن سے نہیں ہیں مگر ان مقاصد وقواعد کے لئے مکمل (بالکسر) ضرور ہیں لہذا تکمیل کی حیثیت سے از قبیل مقاصد ہیں۔﴿ثانیاً﴾ یہاں کچھ عبارت محذوف ہے یعنی

''اماان یکون من المقاصد او من قبیلھا'' اورامثلہ وشواہد یقیناً مقاصد کے قبیلہ سے ہیں۔فلا محذور۔

﴿لفظ مقدمہ کونکرہ اور فنون ثلاثہ کومعرف باللام لانا﴾ یہ صورت دراصل ایک اعتراض کا جواب ہے یعنی جب آپ نے فنون ثلاثہ کو تفصیل سے بیان کرنا چاہا تو انھیں معرف باللام ذکر کیا مگر مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا۔مقدمہ کو نکرہ اور فنون کو معرفہ ذکر کرنا تحکم (ترجیح بلا مرجح) ہے جو کہ جائز نہیں یعنی یا تو چاروں کو معرفہ ذکر کرتے یا چاروں کو نکرہ ذکر کرتے بعض کو نکرہ اور بعض کو معرفہ لانا ترجیح بلا مرجح ہی ہوگی۔جواب یوں ہے کہ یہ کوئی تحکم نہیں کیونکہ معرف باللام کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ذکر حقیقتہً یا حکماً پہلے ہو چکا ہو۔چونکہ مقدمہ کے آخر میں جب کتاب ھذا کو تین اقسام وضروب میں تقسیم کیا تو حکماً فنون ثلثہ کا ذکر ہو گیا کیونکہ وہ اقسام درحقیقت فنون ثلاثہ ہی ہیں لہٰذا یہاں تحکم لازم نہیں آتا بلکہ اسماء میں اصل وحقیقت ہی تنکیر ہے جس سے بلا وجہ عدول صحیح نہیں ہے لہٰذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے مقدمہ کو نکرہ اور معہود خارجی پر دلالت کے سبب اسمائے فنون ثلاثہ کو معرفہ لایا گیا ہے۔

## اَلْفَصَاحَةُ يُوْصَفُ بِهَا الْمُفْرَدُ وَالْكَلَامُ وَالْمُتَكَلِّمُ..............

**﴿ترجمہ﴾** فصاحت مفرد، کلام اور متکلم (تینوں) کی صفت بنتی ہے۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** اب ماتن اجمالی طور پر فصاحت کے ساتھ متصف ہونے والی چیزوں کو بیان کریں گے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فصاحت مفرد کی صفت بنتی ہے کیونکہ ''کلمة فصیحة'' کہا جاتا ہے جو مفرد کے فصاحت کے ساتھ متصف ہونے پر دلیل ہے، فصاحت کلام کی صفت بنتی ہے کیونکہ ''کلام فصیح'' کہا جاتا ہے اور متکلم بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے کیونکہ عرب سے ''کاتب فصیح اور شاعر فصیح'' مسموع ہے جو متکلم کی صفت ہونے کی بین دلیل ہے۔نیز قول مذکور کے تحت مندرجہ ابحاث مذکور ہونگی (1) ماتن کے فصاحت و بلاغت کی بحث کو مقدم کرنے اور صاحب مفتاح کے مؤخر کرنے کا سبب کیا ہے۔(2) فصاحت کا لغوی معنی مراد نہ لینے کی وجہ کیا۔(3) فصاحت کی تقسیم اور تقسیم میں پائے جانے والے ظاہری سقم کے دفیعہ میں علامہ ذوزنی اور شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا اختلاف۔

﴿......**قولہ الفصاحة یوصف** الخ۔

﴿1﴾......**سوال:** صاحب مفتاح نے فصاحت و بلاغت کی بحث کو آخر میں ذکر کیا جبکہ تلخیص میں ماتن نے اپنے ماخذ کی مخالفت کرتے ہوئے انھیں مقدم کیوں ذکر کیا۔

**جواب:** چونکہ فصاحت و بلاغت کی بحث علم معانی وبیان کی غایت ہے بس صاحب مفتاح نے خارج کا اعتبار کرتے ہوئے انھیں مؤخر کیا کیونکہ غایت خارج میں موخر ہوتی ہے جبکہ ماتن نے ذہن کے اعتبار سے انھیں مقدم ذکر کیا کیونکہ غایت ذہناً مقدم ہوتی ہے۔

﴿2﴾......فصاحت لغت میں کئی معانی کے لئے آتی ہے جن میں علی الاختلاف کچھ حقیقی اور کچھ مجازی ہیں مثلاً دودھ کا جھاگ اتارنا یا ختم کرنا جیسے فَصُحَ اللبن ای اخذت رغوته ولزعت منه یا پھر ذهاب اللبأ من اللبن یعنی سینے سے دودھ کا ختم ہونا بعض لوگوں نے ان کو حقیقی معنی قرار دیا اور دیگر معانی جیسے فصح الصبح فلانا یعنی فلاں کے لئے صبح کی روشنی ظاہر ہوئی، خوش بیان ہونا، عربی زبان میں گفتگو کرنا، دن کا بادلوں کے بغیر ہونا، زبان کا لکنت سے پاک ہونا اور عید کے معنی جیسے جاء فِصح النصارى وغیرہ کو مجازی معنی کہا ہے اور بعض لوگوں نے فصاحت کو مذکورہ

معانی میں مشترک مانا ہے یہی وجہ ہے کہ شارح نے فصاحت کے معنی کو بیان کرنے کے لئے لفظ "فی الاصل تنبیہ" تاکہ حقیقی ومجازی سبھی معانی پر دلالت ہوسکے کیونکہ لغت میں فصاحت کو ظہور وابانت کے لئے وضع نہیں کیا گیا لہٰذا فصاحت کی ظہور وابانت پر دلالت التزامی ہوگی نہ مطابقی وتضمنی کیونکہ فصاحت ظہور کے لئے موضوع نہیں ہے تو مطابقی کیسے ہوگی اور کتب لغت میں یہ بات موجود نہیں ہے کہ فصاحت ظہور اور اس کے علاوہ معانی کے لئے موضوع ہے حتی کہ باقی معانی کو چھوڑ کر فقط ظہور مراد لیں تو تضمن لازم آئے۔

﴿3﴾......فصاحت تین چیزوں کی صفت واقع ہوتی ہے اول کلمہ مثلاً هٰذه كلمة فصيحة دوئم کلام جیسے كلام فصيح وقصيدة فصيحة، سوئم متکلم جیسے متكلم فصيح وشاعر فصيح۔

**سوال:۔ قاعدہ** ہے کہ الذكر في مقام البيان يفيد الحصر یعنی مقام بیان میں اشیائے مذکورہ حصر کے لئے ہوتی ہیں۔ معلوم ہوا کہ "مرکب غیر مفید" فصیح نہیں کیونکہ یہاں کل تین احتمال ہیں اول مرکب غیر مفید فصاحت مفرد میں داخل ہو، فصاحت کلام میں شمار ہو یا فصاحت متکلم میں شامل کر کے اس پر فصاحت کا حکم لگایا جائے مگر یہ تینوں احتمال باطل ہیں۔ اول اس لئے باطل ہے کیونکہ "مرکب غیر مفید" مرکب کی قسم ہے اور مرکب کلمہ (مفرد) کی ضد ہے اور اجتماع ضدین باطل ہے لہٰذا مرکب غیر مفید فصاحت فی المفرد سے نہیں ہوسکتا۔ ثانی اس لئے کہ "کلام" مرکب مفید کو کہتے ہیں اور مرکب مفید مرکب غیر مفید کی ضد ہے۔ اگر مرکب غیر مفید کو مرکب مفید میں ہی شمار کریں گے تو اجتماع ضدین لازم آئیگا اور احتمال ثالث اس لئے باطل ہے کہ متکلم کا مرکب غیر مفید نہ ہونا بدیھی الامر ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مرکب غیر مفید پر فصاحت کا اطلاق جائز نہ ہو حالانکہ مرکب غیر مفید پر قطعاً فصاحت کا اطلاق ہوتا ہے تو ثابت ہوگیا کہ ماتن کی تقسیم سقم وخرابی پر مشتمل ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** علامہ ذوذنی وغیرہ فرماتے ہیں کہ مرکب غیر مفید فصاحت فی الکلام میں داخل ہے کیونکہ کلام سے مرکب غیر مفید مجاز مرسل (خاص یعنی کلام بولکر عام یعنی مرکب مراد لینا) کے طور پر فقط مرکب مراد ہے چاہے تام ہے یا ناقص لہٰذا ماتن کی تقسیم سقم سے پاک ہے۔ شارح اس جواب کا رد نقلاً وعقلاً فرماتے ہیں نقلا تو اس طرح کہ کلام میں مجاز مرسل (خاص بولکر عام) تب معتبر ہوگا جب یہ اطلاق کلام عرب میں موجود ہو مثلا هٰذا المركب الغير المفيد كلام فصيح کہا گیا ہو جبکہ کلام عرب میں مرکب غیر مفید کا متصف بالفصاحت ہونا (جو کہ عام ہے) تو منقول ہے مگر اس کا نام کلام رکھنا (جو کہ خاص ہے) غیر منقول وغیر مسموع ہے یعنی مرکب غیر مفید متصف بالفصاحت تو ہے مگر مسمی بالکلام نہیں۔ عقلاً اس طرح کہ مرکب غیر مفید کا متصف بالفصاحت ہونا عام ہے اور مسمی بالکلام ہونا خاص ہے اصول یہ ہے کہ عام خاص کو مستلزم نہیں ہوتا لہٰذا معلوم ہوا کہ مرکب غیر مفید کے فصیح منقول ہونے سے اس کا مسمی بالکلام ہونا لازم ہی نہیں۔ ان دو وجھوں سے ثابت ہوا کہ مرکب غیر مفید کو فصاحت فی الکلام کے تحت نہیں مان سکتے۔ **﴿ثانیاً﴾** علامہ تفتازانی صحیح جواب کی طرف راہنمائی فرماتے ہیں کہ مرکب غیر مفید کو فصاحت فی المفرد میں شامل کریں گے کیونکہ مفرد کئی معانی میں حقیقۃ عرفیہ کے ساتھ مستعمل ہے مثلا مفرد کبھی مرکب، کبھی مثنیہ وجمع، ملحقات مثنیہ وجمع، کبھی مضاف اور کبھی کلام کے مقابل پر بولا جاتا ہے یہ سب مفرد کے حقیقی معانی ہیں اور **قاعدہ** ہے متى يمكن العمل على الحقيقة لايجوز العدول الى المجاز یعنی جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کی طرف عدول کرنا صحیح نہیں لہٰذا بلاوجہ مجاز کی طرف عدول نہیں کریں گے کیونکہ حقیقت پر عمل کرنا اولی واصل ہے۔ معلوم ہوا فصاحت فی المفرد سے "ماليس بجملة ولاشبهها" مراد ہے جس میں مرکب غیر مفید کا داخل ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ مرکب ناقص بھی جملہ

یا شبہ جملہ نہیں ہوتا۔خلاصہ یہ ہوا کہ مرکب غیر مفید کا متصف بالفصاحت ہونا اس کے مفردات کے اعتبار سے ہے جیسا کہ وصف الشـــــی ء بوصف اجزائہ یعنی کسی شے کو اس کے اجزاء کے وصف سے متصف کر دیا جاتا ہے۔مرکب غیر مفید کے لئے یہ وصف عارضی ہے ذاتی نہیں ہے اور اگر مان بھی لیا جائے کہ مرکب غیر مفید کا متصف بالفصاحت ہونا اسکی ذات کے اعتبار سے ہے تو پھر تاویل اس طریقہ پر نہیں ہوگی جیسا کہ علامہ خلخالی نے فرمایا بلکہ تاویل ہمارے طریقہ پر مذکور ہوگی۔لہٰذا ''مرکب غیر مفید'' فصاحت مفرد میں داخل ہوگا۔ثابت ہوگیا کہ ماتن کا کلام سقم سے پاک ہے۔فلا اعتراض علیہ۔

**سوال:۔** جب مفرد ان تمام معانی کے لئے موضوع ہے تو وہ مشترک ہوا جو بغیر قرینہ کے کسی معین معنی پر دلالت نہیں کرتا اور قرینہ کے بغیر کوئی معنی مراد لینا تحکم ہوگا جو کہ ناجائز ہے۔یہاں کونسا قرینہ پایا جارہا ہے جو مفرد کے مقابل کلام (مالیس بکلام) ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

**جواب:۔** یہاں کلمہ (مفرد) کا کلام کے مقابل آنا ہی کلام کے مقابل (مفرد) کے ''مالیس بکلام'' ہونے پر دلالت کرتا ہے۔تعیین کے لئے اتنے قرینہ کا ہونا کافی ہے۔

## وَالْبَلَاغَةُ يُوْصَفُ بِهَا الْأَخِيْرَانِ فَقَطْ ــــــ

**﴿ترجمہ﴾** اور بلاغت فقط آخری دو کی صفت بنتی ہے۔ــــــــــــ

**﴿خلاصہ﴾** قول سابق کی طرح ماتن یہاں سے بلاغت کی اجمالی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بلاغت فقط کلام و متکلم کی صفت بنتی ہے،کلمہ بلاغت کے ساتھ متصف و موصوف نہیں ہوسکتا۔المختصر اس بحث میں تین امور مذکور ہونگے (1) بلاغت کا لغوی معنی۔(2) بلاغت مفرد کے ساتھ کیوں متصف نہیں ہوسکتی۔(3) فصاحت و بلاغت کی تعریف کیے بغیر تقسیم شروع کرنے کی وجہ ذکر کریں گے۔

**﴿قولہ البلاغۃ الخ۔**

﴿1﴾......وصول اور انتہاء بلاغت کے لغوی معنی ہیں جیسے بلغ الرجل بلاغتہ یعنی جب انسان اپنی عبارت کے ذریعہ اپنی مراد کی حقیقت کو پالیتا ہے تو اس کے لئے یہ جملہ بولا جاتا ہے۔

﴿2﴾......مفرد (کلمہ) کے بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہونے پر علامہ ذوذنی وغیرہ نے یہ دلیل دی تھی کہ چونکہ بلاغت مطابقۃ لمقتضی الحال کو کہتے ہیں جو مفرد میں نہیں پائی جاسکتی لہٰذا بلاغت مفرد کے ساتھ متصف بھی نہیں ہوسکتی۔شارح اس دلیل کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مفرد کو خارج کرنے کے لئے مذکورہ مطابقت کو دلیل بنانا موہوم وغلط ہے کیونکہ اسی ''مطابقت'' کا نام بلاغت کلام و متکلم ہے اور یہ مفرد کی ضد ہیں تو ایک ضد دوسری کے خروج کا سبب نہیں بن سکتی یعنی ہوسکتا ہے بلاغت کسی ایسے معنی میں مفرد کی صفت ہو جس پر ہم مطلع نہیں ہیں۔صحیح دلیل یہ ہوگی کہ کلمۃ بلیغۃ عرب سے غیر مسموع ہے لہٰذا کلمہ بلاغت کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔

**﴿نوٹ﴾** شارح کے اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دعویٰ اور دلیل کا باہم مساوی و مطابق ہونا لازم ہے ورنہ عدم المطابقت لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں ہے جبکہ یہاں دعویٰ یعنی ''مفرد کا متصف بالبلاغت نہ ہونا'' اعم ہے کہ کلمہ اور مرکب غیر مفید دونوں کو شامل ہے کما مرّ فی فصاحۃ الکلام

جبکہ دلیل فقط کلمہ (اخص) کے غیر مسموع ہونیکی ہے اور **قاعدہ** ہے کہ **نفی الاخص لا یستلزم نفی الاعم** یعنی اخص کی نفی سے اعم کی نفی لازم نہیں آتی لہٰذا دلیل دعوی کے مطابق نہیں ہے کیونکہ مفرد کا اطلاق تو مرکب غیر مفید پر بھی ہوتا ہے کما مر مگر کلمہ کا اطلاق مرکب غیر مفید پر نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کلمہ مرکب کی قسیم وضد ہے اور شے اپنی ضد وقسیم پر مشتمل نہیں ہوسکتی۔ ثابت ہوگیا کہ علامہ تفتازانی کی بیان کردہ دلیل دعوی کے مطابق نہیں ہے اور اگر علامہ خلخالی کی رائے پر مرکب غیر مفید کو کلام میں داخل مانیں تو کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا کیونکہ مرکب غیر مفید کلام میں داخل ہے تو جیسے کلام پر بلاغت کا اطلاق ہوتا ہے ایسے ہی مرکب غیر مفید پر بھی بلاغت کا اطلاق ہوگا۔

﴿3﴾......**سوال:** مقسم میں اصل یہ ہے کہ پہلے اسکی تعریف ہو پھر اس کی تقسیم کو ذکر کیا جائے کیونکہ تقسیم **هو ان ینضم الی مفهوم کلی قیود مخصصة مجامعة اما متقابلةً او غیر متقابلةٍ** یعنی جامع اور تخصیص کرنے والی قیود کو تقابل یا عدم تقابل کے طور پر مفہوم کلی کے ساتھ ملانا تقسیم کہلاتا ہے گویا تقسیم مقید کا اور مقسم مطلق کا بیان ہے اور مقید مطلق کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا لہٰذا ماتن پہلے تعریف بیان کرتے پھر اسکی تقسیم میں شروع ہوتے اور یہی اصل بھی ہے۔

**جواب:** یہ اس وقت ہے جب مقسم کی تعریف میں ایسا "امر عام" پایا جارہا ہو جو تمام اقسام کو شامل ہو کر غیر کو خارج اور اس سے امتیاز دلائے۔ چونکہ فصاحت یا بلاغت کا کسی امر مشترک وعام میں اجتماع متعذر تھا اس لئے تعریف کیے بغیر ان کی تقسیم کردی جیسا کہ ابن حاجب نے مستثنی کی بحث میں کیا کیونکہ اس کی بھی تعریف کسی امر جامع کو شامل نہیں تھی جو تمام اقسام کو غیر سے ممتاز وجامع کرتا تو ابن حاجب نے بغیر تعریف کیے تقسیم ذکر کردی۔

﴾......**قولہ فقط** الخ۔ قول مذکور میں فا فصیحہ (مبینہ) یا فصیحہ (مظہرہ للشرط المقدر) جو شرط مقدر کی جزا ہے اور قط اسم فعل سے مرکب ہے۔ اصل عبارت یوں تھی **اذا وصفت بها الاخرین فقط ای انته عن وصف المفرد بها**۔

## اَلْفَصَاحَةُ فِي الْمُفْرَدِ خُلُوْصُهٗ مِنْ تَنَافُرِ الْحُرُوْفِ وَالْغَرَابَةِ وَمُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ

**﴿ترجمہ﴾** مفرد میں (پائے جانے والی) فصاحت (کی تعریف) مفرد کا تنافر حروف، غرابت اور مخالفتِ قیاس سے خالص وخالی ہونا۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اجمالاً فصاحت وبلاغت کی تقسیم بیان کرنے کے بعد اب فصاحت وبلاغت کی اقسام کو تفصیلاً بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چونکہ فصاحت فی المفرد میں پائے جانے والے مخلات تین طرح کے ہیں کیونکہ مفرد میں تین چیزیں ہوتی ہیں (الف) مادہ، مادہ میں پائے جانے والے خلل کو تنافر سے موسوم کیا جاتا ہے۔ (ب) صورت یعنی صیغہ، صورت میں پائے جانے والے خلل کو مخالفۃ القیاس سے جانا جاتا ہے۔ (ج) مفرد کی اپنے معنی پر دلالت، اگر مفرد میں معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے خلل ہو تو اسے غرابت کہتے ہیں لہٰذا ماتن نے "فصاحت مفرد" کی ایسی تعریف کی جو اس کے تینوں مخلات کو شامل ہے۔ یہاں چند امور بالتفصیل مذکور ہونگے (1) فصاحت کی بلاغت پر تقدیم اور پھر فصاحت مفرد کی فصاحت کلام ومتکلم پر تقدیم کی وجہ۔ (2) فی المفرد کے متعلق کی تعیین (3) فصاحت مفرد کی تفسیر لفظ خلوص سے کرنے پر اعتراض۔ (4) مخلات فصاحت کا بیان۔

﴿......**قوله فصاحت** الخ۔

**سوال:** فصاحت کو بلاغت پر کیوں مقدم کیا۔

﴿**اولاً**﴾ فصاحت کو بلاغت پر اس لئے مقدم کیا کیونکہ فصاحت بلاغت کے لئے بمنولہ مفرد ہے اور بلاغت مرکب ہے اور مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہے تو ہم نے وضع میں بھی فصاحت کو مقدم کر دیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ فصاحت بمنولہ مزید علیہ اور بلاغت بمنولہ مزید ہے چونکہ مزید علیہ "مزید" پر مقدم ہوتا ہے اس لئے ہم نے فصاحت کو مقدم رکھا۔ ﴿**ثالثاً**﴾ بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف ہے کیونکہ "فصاحت" بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہم نے فصاحت مفرد کو کلام و متکلم پر مقدم کر دیا کیونکہ کلام "کلمہ" پر بلا واسطہ موقوف ہے جبکہ متکلم میں الفاظ کا اعتبار کیا تو بلا واسطہ جیسا کہ ماتن نے متکلم کی تعریف میں **بکلام فصیح** نہیں کہا بلکہ **بلفظ فصیح** کہا جو بلا واسطہ توقف کی دلیل ہے اور اگر یہ اعتبار نہ ہو تو کلام کے واسطہ سے "کلمہ" پر موقوف ہے اور "موقوف علیہ" موقوف پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ المتوقف علی المتوقف متوقف علی ذالك الشی ۔کما مر۔

﴿......**قوله فی المفرد** الخ۔

**سوال:** ماتن کے قول "فی المفرد" کے متعلق میں تین احتمال ہیں (1) فصاحت کی صفت ہو۔ صفت کی صورت میں دو احتمال ہیں (الف) نکرہ کے متعلق ہو کر صفت واقع ہو یعنی تقدیر عبارت یوں بنے "الفصاحة کائنةٌ فی المفرد ۔" (ب) معرفہ کے متعلق ہو کر صفت بنے اور تقدیر عبارت یوں ہو "الفصاحة الکائنة فی المفرد ۔" یہ دونوں صورتیں جائز نہیں ہیں کیونکہ اول میں معرفہ موصوف کی صفت کا نکرہ ہونا لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں ہے اور صورت دوئم میں موصول کا حذف ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اسم فاعل یا مفعول پر داخل ہونے والا "لام" اسمی یعنی الذی وغیرہ کے معنی میں ہوتا ہے اور آپ پڑھ چکے ہیں کہ موصول وصلہ ایک دوسرے کے لئے مثبت ہیں، ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر کلام کا جزو نہیں بن سکتا۔ بس ثابت ہو گیا کہ یہ دونوں صورتیں جائز نہیں ہے۔ (2) فصاحت سے حال ہو۔ یہ صورت بھی جائز نہیں کیونکہ حال فاعل یا مفعول سے واقع ہوتا ہے جبکہ الفصاحۃ مبتداء ہے فاعل یا مفعول نہیں ہے اور جمہور علماء کے نزدیک مبتداء سے حال کا واقع ہونا جائز نہیں ہے نیز اس لئے بھی مبتداء سے حال واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ حال تقیید کے لئے آتا ہے اور تقیید وہاں متحقق ہوتی ہے جہاں اختلاف ممکن ہو جیسا کہ فاعل یا مفعول میں مثلاً زید کے آمد میں اختلاف ممکن ہے کہ پیدل آیا سوار ہو کر آیا تو آپ نے جاء زید راکباً کہہ کر زید کی مجیئت کو رکوب کیساتھ مقید کر دیا مگر مبتداء کا ایک ہی حال ہوتا ہے جو کہ مختلف ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا الفصاحۃ سے حال نہیں بنا سکتے۔ (3) الفصاحۃ سے خبر واقع ہو۔ یہ بھی باطل ہے کیونکہ لازم آئیگا کہ کلام مسند (خلوصه من تنافر الخ) کے تعلق کے بغیر ہی اسناد ثابت ہو جائے اور یہ باطل ہے۔ ثابت ہو گیا تینوں احتمالات سے کوئی مراد نہیں لے سکتے تو پھر "فی المفرد" کس کے متعلق ہے۔

**جواب:** ماتن کے قول "فی المفرد" احتمال اول پر محمول کرتے ہیں یعنی یہ محذوف کے متعلق ہو کر فصاحت کی صفت واقع ہو رہا ہے اور وقوع صفت کی دونوں صورتیں یہاں جائز ہیں یعنی نکرہ کا متعلق بنا کر صفت بنائیں یا معرفہ کا متعلق بنا کر صفت قرار دیں۔ نکرہ کی صورت میں نکرہ کا معرفہ کی صفت واقع ہونے کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فصاحت پر جو لام داخل ہے وہ جنس کے لئے ہے اور لام جنسی کا مدخول حکم نکرہ میں ہوتا ہے تو

جس طرح نکرہ موصوف کی صفت حکم نکرہ واقع ہوسکتی ہے مثلا جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے تو جس طرح جملہ نکرہ کی صفت واقع ہو جاتا ہے ایسے ہی نکرہ بھی حکم نکرہ کی صفت واقع ہوسکتا ہے تقدیر عبارت یوں ہوگی الفصاحۃ کائن فی المفرد الخ۔ فلا اعتراض۔ اگر فی المفرد کو محذوف معرفہ کے متعلق بنا کر صفت قرار دیں تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ حذف موصول کا اعتراض تب لازم آئیگا جب "الکائن" پر داخل ہونے والے لام کو اسمی قرار دیں حالانکہ یہاں ثبوت ودوام مراد ہے جو صفت مشبہ کا مصداق ہے یعنی یہاں "الکائن" صفت مشبہ کے معنی میں ہے اور صفت مشبہ پر داخل ہونے والا لام حرفی ہوتا ہے اسمی نہیں ہوتا تو جب یہ الف لام موصول کے معنی میں نہیں ہے تو حذف موصول کا اعتراض ہی وارد نہیں ہوسکتا اور تقدیر عبارت یوں ہوگی "الفصاحۃ الکائنۃ فی المفرد الخ۔ یہ شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔

**﴿......قولہ خلوصہ من الخ۔**

**سوال:** فصاحت کی تفسیر خلوص کے ساتھ کرنے میں تسامح (چشم پوشی) ہے کیونکہ اس لفظ کے استعمال سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔

**﴿اول﴾ قاعدہ** یہ ہے کہ تعریف محدود ومعرف پر محمول وصادق ہوتی ہے جیسے کلمۃ پر "لفظ وضع لمعنی مفرد" کا حمل وصدق جبکہ فصاحت پر اسکی تعریف کو محمول وصادق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ فصاحت "کون الکلمۃ جاریۃ علی القوانین المستنبطۃ من استقراء کلام العرب متناسبۃ الحروف کثیرۃ الاستعمال علی السنۃ العرب الموثوق بعربیتھم" کا نام ہے۔ اس "الکون المذکور" کی تعریف خلوصہ الخ سے کی جارہی ہے اور خلوص مذکور کو معرف ومحدود (الکون المذکور) پر محمول نہیں کرسکتے کیونکہ کون اور خلوص باہم متبائن ہیں اور اگر حمل کریں گے تو فساد معنی لازم آئے گا یعنی اب فصاحت کی تعریف یوں ہوگی الفصاحت فی المفرد خلوصہ کون الکلمۃ جاریۃ علی القوانین المستنبطۃ الخ یعنی کلام عرب سے متتبع ہوکر مستنبط ہونے والے قوانین، تناسب حروف اور کثیر الاستعمال نہ ہونے کا نام فصاحت ہے اور یہ قطعا خلاف مقصود وناجائز ہے اور جس سے خلف وناجائز لازم آئے وہ بھی ناجائز تو معلوم ہوا فصاحت کی تعریف میں لفظ "خلوص" کو لانا ناجائز ہے۔ ثانی مفہوم فصاحت وجودی کما مرفی التعریف اور خلوص کا مفہوم عدمی (مذکورہ اشیاء کا نہ ہونا) ہے اور کسی وجودی کی تعریف عدمی کے ساتھ مناسب نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ فصاحت کی تعریف میں خلوص کا ذکر نہیں کرنا چاہیے۔

**جواب: ﴿اولاً﴾** ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عدمی وجودی کے لئے مطلقا غیر معرف ہے تو دونوں شقوں کے اعتراض کا دفعیہ یوں ہے۔ شق اول کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ تعریف الشیء بالمتبائن مناطقہ کے نزدیک باطل ہے جبکہ ادباء کے نزدیک تعریف کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ اس سے معرف ومحدود کا تصور حاصل ہو جائے اگر چہ ادعائی ومبالغہ کے طور پر ہی کیوں نہ ہو کیونکہ کل متکلم یتکلم باصطلاحہ۔ یہ بلغاء کی اصطلاح ہے ولا مناقشۃ فی الاصطلاح۔ شق ثانی کا جواب یوں ہوگا کہ خلوص کو مؤول کر کے خالص کے معنی میں کرلیا گیا ہے اور یہ وجودی مفہوم ہے، مفہوم عدمی نہیں ہے اور وجودی وجودی کا معرف بن سکتا ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** عدمی کا وجودی کے لئے مطلقا غیر معرف ہونا مسلم نہیں کیونکہ عدمی اس وقت وجودی کے لئے غیر معرف ہوتی ہے جب وہ وجودی کے لئے عدم یا مبائن غیر لازم ہو جیسے علم وجہالت یا موت وحیات میں سے کسی ایک کی تعریف دوسرے کے ساتھ نہیں ہوسکتی لیکن اگر عدمی وجودی کی ضد کے لئے عدم ہو تو پھر وہ معرف ہوسکتی جیسے البیاض ھو لاسواد او زید ھو لا کاتب۔ معلوم ہوا کہ خلوص مذکور فصاحت کا عدم نہیں کہ اسے معرف نہ بنایا جاسکے بلکہ یہ ضد فصاحت (تنافر، غرابت ومخالفت

قیاس) کا عدم ہے پس خلوص مذکور کے ساتھ تعریف جائز ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے خلوص کے ساتھ تعریف کرنے کو تسامح قرار دیا اگر مذکورہ جوابات ممکنہ ہوتے تو خلوص کے ساتھ تعریف کرنا باطل ہوتا کما مر فی السوال۔

﴿......قوله ومخالفة القياس الخ۔

**سوال:** قیاس کی تو کئی اقسام ہیں (1) قیاس شعری (مشابہت کے سبب کسی چیز کو دوسری چیز کا حکم دے دینا مثلاً قعدہ اولی کی فرضیت کا قائل ہونا کہ وہ قعدہ آخری کی طرح ہے تو جب قعدہ آخری فرض لہٰذا قعدہ اولی بھی فرض ہوگا)۔(2) قیاس عقلی جسے قیاس منطقی بھی کہہ سکتے ہیں مثلاً العالم متغیر وکل متغیر حادث۔(3) قیاس شرعی (القیاس المستنبط من الکتاب والسنة والاجماع)۔(4) قیاس لغوی (الحاق شیء بشیء بجامع بینهما یا بھر تعدیة لفظ الاسم من موضع الی موضع آخر مثلاً خمر کے اسم کو مخامرہ عقل یا اسکار (نشہ آوری) کی علت کے سبب باقی اشربہ میں بھی جاری کردینا)۔ لہٰذا واضح کریں کہ قیاس کی کون سی قسم مراد ہے۔

**جواب:** یہ فن بلاغت ہے یہاں قیاس کی مذکور بالا اقسام کے علاوہ قیاس صرفی مراد ہے کماسیاتی تعریفه ان شاء الله تعالی اور اسی بات کو شارح نے لغوی سے موسوم کیا ہے یعنی یہ قیاس لغوی مشہور معنی میں مراد نہیں ہے کما هو الظاهر من تعریفه بلکہ صرفی مراد ہے جو استقراء لغت سے حاصل ہوتی اور استقراء مذکور کے سبب ہی اسے لغوی سے موسوم کیا گیا ہے۔

﴿نوٹ﴾ فصاحت فی المفرد والکلام کے تین طرح کے مخلات ہیں۔(1) مادہ کے اعتبار سے مخل ہو یہ خلل حروف میں پایا جاتا ہے جو مفرد میں تنافر حروف اور فصاحت فی الکلام میں تنافر کلمات سے موسوم ہوگا۔(2) صورت میں خلل پایا جارہا ہو تو اسے مفرد میں مخالف قیاس اور کلام میں ضعف تالیف کے نام سے پکارا جائیگا۔(3) معنی پر دلالت میں خلل پایا جارہا ہو تو اسے مفرد میں غرابت اور کلام میں تعقید لفظی کے نام سے جانا جائیگا۔

## فَالتَّنَافُرُ نَحْوُ غَدَائِرُهَا مُسْتَشْزَرَاتٌ إِلَى الْعُلٰى۔

﴿ترجمه﴾ پس تنافر حروف کی مثال جیسا کہ غدائرها مستشزرات الی العلی (یعنی اس کے گیسو اوپر کی طرف بلند ہیں۔ میں لفظ مستشزرات میں پائے جانے والے حروف تنافر کے قبیلہ سے ہیں)۔۔۔

﴿خلاصه﴾ ماتن اب فصاحت فی المفرد میں پائے جانے والے پہلے خلل کی تعریف اور مثال بیان کریں گے۔ اس بحث میں ہم تنافر کی تعریف ومثال اور اس کے منشاء ثقل میں اختلاف، شارح کا مختار اور غیر مختار کا رد بیان کریں گے۔

﴿......قوله التنافر الخ۔ التنافر وصف فی الکلمة توجب ثقلها علی اللسان وعسر النطق بها یعنی کلمہ میں ایسے وصف کا ہونا جو زبان پر ثقیل ہو اور اس کے ساتھ نطق دشوار ہو جیسے غدائره مستشزرات الی العلی ؎ تضل العقاص فی مثنی ومرسل۔(میری محبوبہ کے بالوں میں سے) گیسو (جو دھاگے کے ساتھ سر کے درمیان باندھے ہوئے ہیں) اوپر کی طرف اٹھے ہوئے ہیں (اور اس کے بال تین قسم عقاص وثنی اور مرسل میں منقسم ہو کر) عقاص (اس کے بالوں کا ایک ٹکڑا جو سر کے درمیان میں دھاگوں کے ساتھ باندھا جاتا ہے اسے ذوائب یا غدائر بھی کہا جاتا ہے) مثنی (بٹے ہوئے) اور مرسل (کھلے بالوں) میں چھپ گیا ہے۔

﴿......قولہ نحو الخ۔

**سوال:۔** ماتن کے قول نحو غدائرہ مستشزرات الخ سے تو متبادر الی الفہم یہ بات ہے کہ اس مصرع کا ہر کلمہ تنافر کی مثال واقع ہو رہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کما ھو الظاہر۔

**جواب:۔** تنافر کی مثال فقط کلمہ مستشزرات ہے تو چونکہ تنافر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے سارے مصرع پر تنافر کے پائے جانے کے سبب عدم فصاحت کا حکم لگا دیا گیا لہٰذا ماتن نے غیر فصاحت کے سبب یعنی تنافر کا اعتبار کرتے ہوئے پورے شعر پر تنافر کا حکم لگا دیا۔ یہی تاویل ہوگی ہر اس جگہ جہاں ماتن کی ظاہری عبارت سے ایسا متبادر ہو رہا ہو۔

﴿**نوٹ**﴾ تنافر کے مخل بالفصاحت بننے میں تین قول ہیں ﴿**اول**﴾ جس کو بھی ذوق سلیم متعسر النطق اور ثقیل جانے وہ متنافر ہے یہی شارح کا مختار ہے اور اسے علامہ ابن اثیر نے اپنی کتاب "مثل السائر" میں ذکر کیا ہے۔ ﴿**دوئم**﴾ علامہ خلخالی کے مذہب کے بیان سے قبل ایک فائدہ ﴿**فائدہ**﴾ جہر (اظہار) ہمس (خفاء) کے اعتبار سے حروف کی دو قسمیں ہیں ایک مہموسہ کہ مخرج پر ضعف اعتماد کے سبب سانس ان حروف کی ادائیگی کے وقت مخفی ہوتی ہے۔ یہ کل دس حروف ہیں جن کا مجموعہ "فحثہ شخص سکت" ہے۔ ان کے علاوہ باقی تمام حروف مجہورہ ہیں۔ شدت و رخاوت کے اعتبار سے حروف کی تین قسمیں ہیں اول شدیدہ یہ آٹھ حروف ہیں جن کا مجموعہ "اجد قط بکت" ہے۔ ثانی متوسطہ جن کا مجموعہ "لن عمر" ہے۔ ثالث رخوہ یعنی حرف کو ایسی کمزور آواز سے ادا کرنا کہ آواز مخرج میں بند نہ رہے۔ رخوہ ماقبل مذکور دونوں قسموں کے علاوہ حروف کہلاتے ہیں۔ بعد فائدہ علامہ خلخالی فرماتے ہیں کہ مستشزرات میں منشاء ثقل مخصوص و متبائن صفات والے الفاظ کا اجتماع ہے جیسے باب افتعال میں متضاد الصفات حروف کا اجتماع سبب ثقل ہے تو ان میں ادغام کیا جاتا ہے مثلاً اصتبر سے اِصّبر۔ تو شعر مذکور میں شین ہمس و رخوہ میں مشترک ہے اور تا ہمس و شدیدہ سے ہے لہٰذا ہمس میں دونوں مشترک ہوگئے مگر رخوۃ و شدیدہ میں متضاد ہوگئے جو ثقل کا سبب ہے۔ ایسے ہی شین اور زاء رخوہ میں مشترک ہیں مگر ہمس اور جہر میں متضاد ہوگئے جو ثقل کا سبب بن گیا۔ تو شین و زاء اور تاء متصف بالصفتین یعنی ایسی دو، دو صفتوں والے حروف جمع ہوگئے جن میں وہ ایک صفت کے اعتبار سے دوسری صفت کے مخالف ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر شاعر مستشرفات کہہ دیتا تو یہ غیر فصیح نہ ہوتا۔ شارح اس مذہب کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ را بھی تو مجہورہ سے ہے اگر آپ کا کہا مان لیں تو مستشرفات کا بھی غیر فصیح ہونا لازم آئیگا حالانکہ اسے آپ بھی فصیح مانتے ہیں تو ثابت ہوا منشاء ثقل متضاد الصفات حروف کا اجتماع نہیں ورنہ آپ کے مسلم الفصیح لفظ کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں فالملزوم مثلہ۔ ﴿**سوئم**﴾ علامہ زوزنی فرماتے کہ تنافر میں منشاء ثقل قرب مخارج ہے۔

**علامہ زوزنی کا رد:۔** علامہ زوزنی کے مذہب پر اللہ تعالیٰ کے قول "الم اعھد" سے اعتراض لازم آتا ہے کہ اگر قرب مخارج منشاء ثقل ہے تو لازم آئے گا کہ قرآن مجید غیر فصیح لفظ پر مشتمل ہو جو کہ باطل ہے اور جس سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل لہٰذا قرب مخارج کو مخل بالفصاحت قرار دینا باطل۔

**علامہ زوزنی کا جواب:۔** علامہ زوزنی فرماتے ہیں کہ ہاں یہ قول حد تنافر کے قریب ہونے کی وجہ سے مخل بالفصاحت ہے مگر کلام طویل جو کسی غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہو فصاحت سے خارج نہیں ہوتا جیسے کلام طویل کسی عجمی کلمہ پر مشتمل ہونے کے سبب عربی ہونے سے خارج نہیں

ہونا مثلاً قرآن پاک کلمات عجمیہ (قسطاس رومی زبان میں ترازو، سجل فارسی میں رجسٹر، مشکاۃ ہندی میں طاق کو کہتے اور چند انبیائے کرام کے اسمائے گرامی کے علاوہ باقی تمام انبیاء کے نام عجمی ہیں) پر مشتمل ہونے کے باوجود عربی ہونے سے خارج نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "انا انزلناہ قرآنا عربیا۔" لہٰذا ہمارا مدعا ثابت ہوگیا کہ کلام طویل غیر فصیح کلام پر مشتمل ہونے سے بلاغت سے خارج نہیں ہوتا۔

**علامہ کے جواب کا رد۔** شارح تلخیص کئی وجوہ سے جواب کا رد کرتے ہیں **﴿اولاً﴾** یہ دعویٰ "کلام طویل کا کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا اسے فصاحت وبلاغت سے خارج نہیں کرتا" باطل وفاسد ہے کیونکہ فصاحت مفرد فصاحت کلام میں مشروط وماخوذ ہے اور **قاعدہ** ہے "اذافات الشرط فات المشروط" تو کلمات غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے سے کلام فصاحت سے خارج ہوگیا۔ **﴿ثانیا﴾** ماقبل سے یہ بات بھی معلوم ہوگی کہ یہ قیاس "قیاس مع الفارق" ہے کیونکہ کلام عربی کا کلمات عربیہ پر مشتمل ہونا شرط نہیں بخلاف کلام فصیح کے۔ فارق کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا جائز ہی نہیں ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** اگر مان لیں کہ کلام طویل غیر فصیح لفظ پر مشتمل ہونے سے فصاحت کلام سے خارج نہیں تو پھر دو بہت ہی بڑی خرابیاں لازم آتی ہیں اول کہ قرآن پاک کے کلام غیر فصیح بلکہ کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے سے لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے غیر فصیح ہونے کا علم ہی نہیں پس اللہ تعالیٰ کی طرف جہالت کے نسبت لازم آئی جو کہ محال ہے فالملزوم مثلہ دوئم کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے غیر فصیح ہونے کا علم تھا مگر غیر فصیح کی جگہ فصیح نہ لاسکا تو اللہ تعالیٰ کا عاجز ہونا لازم آیا جو باطل ہے فالملزوم مثلہ پس ثابت ہوگیا کہ قرب مخارج کو مخل بالفصاحت قرار دینا باطل ہے۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ منشاء ثقل کا معتمد علیہ ضابطہ ذوق (ھو قوۃ یدرک بھا لطائف الکلام ووجوہ تحسینہ　یعنی ایسی قوت جس سے کلام کے لطائف اور تحسین کے طریقے معلوم ومدرک ہوں)۔ پس جسے ذوق ثقیل شمار کرے وہ ثقیل اور جسے وہ ثقیل نہ جانے وہ فصیح ہوگا۔

**وَالْغَرَابَةُ نَحْوُ ع وَفَاحِمًا مُرَسَّنًا مُسَرَّجًا أَيْ كَالسَّيْفِ السُّرَيْجِيِّ فِي الدِّقَّةِ وَالاسْتِوَاءِ، أَوْ كَالسِّرَاجِ فِي الْبَرِيْقِ وَاللَّمَعَانِ.........**

**﴿ترجمہ﴾** غرابت کی مثال فاحماً مرسناً مسرجاً (کوئیلے جیسے سیاہ بال، مسرج ناک یعنی باریکی اور برابری میں سیف سریجی جیسی ناک یا چمک اور روشن ہونے میں چراغ جیسی ناک۔ اس قول میں لفظ مسرج غریب ہے)۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اب مخلات المفرد میں سے دوسرے خلل کو بیان کررہے ہیں۔ یہاں غرابت کی تعریف، اسکی تقسیم، امثلہ اور کالسیف السریجی اور کالسراج الخ کہنے کی وجہ کو بیان کیا جائے گا۔

﴿۔۔۔۔۔**قولہ الغرابۃ الخ**۔ الغرابۃ ھو کون الکلمۃ وحشیۃ غیر ظاھرۃ المعنی ولامانوسۃ الاستعمال　یعنی کلمہ کا ایسا وحشی ہونا کہ معنی ظاہر نہ ہو اور نہ ہی کلام عرب میں کثیر الاستعمال ہو۔ غرابت کی دو قسمیں ہیں (الف) مایتوقف معرفۃ معناہ علی البحث والتفتیش فی کتب اللغۃ المبسوطۃ لعدم تداولہ فی لغۃ خلص العرب　یعنی جس کے معنی کی معرفت لغت کی کتب مبسوطہ میں چھان بین پر موقوف ہو۔ غریب کی یہ قسم جوامد، مصادر اور مشتقات میں ان کے اصل ومادہ کے اعتبار سے ہوگی جیسے تکا کاتم وافرنقعوا (ب) مالایرجع فی معرفۃ معناہ الی کتب اللغۃ لکونہ شہر مستعمل عند العرب فیحتاج الی ان یخرج علی وجہ بعید　یعنی عرب کے ہاں غیر مستعمل ہونے کی وجہ سے کسی بعید تاویل کا محتاج ہو۔ غریب کی یہ قسم فقط مشتقات میں انکی ہیئت کے اعتبار سے ہوگی جیسے لفظ مسرج۔

ومقلة وحاجبا مزججا = فاحما ومرسنا مسرجا ۔ غرابت ان قسموں میں اس لئے منحصر ہے کیونکہ لفظ جو ہر اور ہیئت کے ساتھ معنی پر دلالت کرتا ہے تو جب اسکی دلالت معنی پر ظاہر نہ ہوگی تو پھر دو صورتیں ہونگی کہ جو ہر کے اعتبار سے ہے یا ہیئت کے اعتبار سے ہے بصورت اول تفتیش و تتبع کی ضرورت ہوگی جسے ہم قسم اول کہتے ہیں اور بصورت ثانی تخریج کی حاجت پیش ہوگی جسے ہم قسم ثانی کہتے ہیں۔ شعر مذکور میں لفظ مسرج کو ہم کسی بھی چیز سے مشتق نہیں مان سکتے کیونکہ مشتق کے لئے کسی اصل و مشتق منہ کا ہونا ضروری ہے جبکہ لغت کی کتابوں میں تلاش بسیار سے بھی مسرج کا ماخذ نہ ملا بلکہ اس مادہ سے صرف دو لفظ سریجی اور سراج ہی ملے اور چونکہ یہ جملہ ایک عربی عارف عالم سے وقوع پذیر ہوا ہے اسے لغو و غلط بھی نہیں کہا جاسکتا لہٰذا ہم نے حکم لگایا کہ یہ لفظ سریجی تلوار یا سراج (چراغ) کے ساتھ تشبیہ دینے کے لئے ہی لایا گیا ہے۔

﴾ **قولہ کالسیف السریجی** الخ۔ قول مذکور سے ماتن حاصل معنی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ یہ حاصل معنی ایک قاعدہ پر مبنی ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ فعل (بتشدید العین) دو معانی کے لئے آتا ہے۔ ﴿الف﴾ شے کو اسکی اصل کی طرف منسوب کرنے کے لئے مثلاً **تممته** یعنی میں نے اسکو بنی تمیم کی طرف منسوب کیا۔ اگر یہاں یہی معنی مراد ہو تو معنی یہ بنے گا کہ وہ ناک سریج یا سراج کی طرف منسوب ہے یعنی قاعدہ کے مطابق تو نسبت مفہوم ہو رہی ہے اور خالی نسبت تشبیہ پر دلالت نہیں کرتی تو قول مذکور کو تشبیہ کے ساتھ سریج یا سراج کی طرف منسوب کرنا وجہ بعید کے ارتکاب کے بغیر ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ تشبیہ الفاظ سے مفہوم نہیں ہے جس کے سبب کلمہ مذکورہ میں غرابت ثابت ہوگئی یعنی باب تفعیل مطلق انتساب پر دلالت کرتا ہے جبکہ ہم نے انتساب **تشبیہی** مراد لیا اور مطلق سے مقید مراد لینا وجہ بعید ہی ہوتا ہے۔ ﴿ب﴾ فعل کا وزن کبھی صیرورت کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے اور اسکی تین صورتیں ہیں (1) فعل کبھی اپنے فاعل کو اپنی اصل کی طرح بنانے کے لئے ہوتا ہے مثلاً **قوس** (فعل ماضی از تفعیل) یعنی وہ شخص قوس (کمان) کی طرح ہوگیا۔ اس معنی کے اعتبار سے مسرج کا معنی ہوگا کہ وہ سریج یا سراج کی طرح ہوگی۔ (2) اپنے فاعل کو اپنے مادہ کا اصل بنادیتا ہے مثلاً **عجزت المرأة** یعنی عورت بوڑھی ہوگئی۔ اس معنی کی بناء پر مسرج کا معنی ہوگا کہ وہ ناک سریج یا سراج ہوگی۔ (3) اپنے فاعل کو اپنے مادہ والا بنادیتا ہے مثلاً **ورق الشجر** یعنی درخت پتوں والا ہوگیا۔ اس معنی کی بناء پر مسرج کا مطلب ہوگا کہ وہ ناک سریج یا سراج والی ہوگئی۔ ان تینوں صورتوں میں مسرج کا اسم فاعل ہونا ضروری ہے کیونکہ سرج (فعل ماضی از تفعیل) کا کلمہ لازم ہے **کما هو الظاهر من معنى الصيرورة** اور لازم سے اسم مفعول حرف تعدیہ کے بغیر مشتق نہیں ہوسکتا۔ ان معانی ثلاثہ میں وجہ بعید یہ ہے کہ سرج کا ان معانی ثلاثہ کے لئے ہونا قلیل الوقوع ہے۔

**سوال:** ہم مسرجا کا غیر فصیح ہونا تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ "**مسرج الله وجهه**" سے اسم مفعول ہے اور اس میں کسی قسم کی تشبیہ نہیں ہے لہٰذا یہ فصیح ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ خلاصہ جواب یہ ہے کہ دراصل یہ لفظ لغت عرب میں واقع نہیں تھا مگر متاخرین نے اسے "سرج" سے ماخوذ مان کر "حسن" کے معنی میں استعمال کردیا اور چونکہ شاعر متقدمین شعرائے عرب سے ہے لہٰذا شاعر کے لئے متاخرین کا مسرجا کو سرج سے ماخوذ مان لینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ "**اخذ السابق من اللاحق استحالة**" یعنی سابق کا لاحق سے کسی چیز کو اخذ کرنا محال ہے اور محال باطل۔ فالملزوم مثلہ۔ اسی وجہ سے ہم نے تخریج مذکور کا ارتکاب کرکے تشبیہ کا قول کیا۔ ﴿**ثانیاً**﴾ ہم مسرجا کو "**مسرج الله وجهه بمعنى حسن**" سے مفعول

مانتے ہیں اور یہ صورت اگر چہ متقدم الذکر طریقہ پر غریب نہیں یعنی جس میں تخریج بعید کا ارتکاب کرنا پڑے مگر غریب کی قسم اول کے طریقہ پر ضرور غریب ہے کیونکہ یہ مادہ لغت کی کتب مبسوطہ کی تفتیش و چھان بین کے بعد ہی حاصل ہوسکتا ہے کیونکہ یہ لغت کی کتب مشہورہ میں دستیاب نہیں ہے۔

**سوال:۔** آپکا "مسرج ماخوذ از سرج اللہ وجہہ" کو کتب مشہورہ میں غیر مذکور کہنا درست نہیں کیونکہ یہ دیوان اور تاج وغیرہ لغت کی مشہور کتابوں میں مذکور ہے لہٰذا یہ مشہور ہوا تو اسے غرابت میں شمار کرنا کیسے درست ہوا۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ یہ کتب متاخرین کی ہیں اور ان میں اس لفظ کا مذکور ہونا علماء معانی کے غرابت کا اطلاق کرنے کے بعد ہوا ہے لہٰذا اگر چہ یہ متاخرین کے لئے فصیح سہی مگر متقدمین کی نسبت سے یہ غریب ہی رہے گا اور اسے غریب بھی متقدمین کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ اگر مان بھی لیں کہ یہ متقدمین کی لغت کی کتابوں میں بھی سرج بمعنی حسن مستعمل ہے مگر چونکہ قدماء اہل معانی اس پر مطلع نہیں ہوسکے تو انھوں نے عدم وجدان فی الاستعمال کے سبب غرابت کا حکم لگایا لہٰذا نہ پانے والے کے لئے غریب اور استعمال کو پالینے والے کے لئے غریب نہیں ہوگا۔ فلا اعتراض۔

## وَالْمُخَالَفَةُ نَحْوُ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْاَجْلَلِ..............

﴿**ترجمہ**﴾ مخالفت قیاس کی مثال الحمد لله العلي الاجلل میں شاعر کا قول اجلل صرفی قانون کے مخالف ہے

﴿**خلاصہ**﴾ ماتن مخلات فصاحت فی المفرد کے آخری مخل کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس بحث میں مخالفت قیاس کی تعریف ومثال، قیاس کی اقسام کو تفصیلاً ذکر کیا جائیگا۔

﴿ **قوله مخالفة القياس** الخ۔ مخالفۃ القیاس کی تعریف **ان تكون الكلمات على خلاف ماثبت عن الواضع** یعنی کلمات واضع سے ثابت طریقہ کے خلاف ہوں جیسے اجلل درقول: انت مليك الناس ربا فاقبل = الحمد الله العلي الاجلل۔

**سوال:۔** ماتن کا ظاہر کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صرفی قانون کی خلاف ورزی مخل بالفصاحت ہے حالانکہ بہت سے الفاظ وکلمات صرفی قانون کے خلاف ہیں مگر وہ فصیح ہیں جیسا کہ ابی یابی، عور یعور، آل ماء اور شواذ کی دیگر امثلہ حالانکہ ماتن کے بیان کردہ طریقہ پر انھیں غیر فصیح ہونا چاہیے تھا۔

**جواب:۔** مخالفۃ القیاس کا مطلب ہے کہ ماثبت عن الواضع کے خلاف ہو تو جو کلمہ ماثبت عن الواضع کے خلاف ہوگا وہ غیر فصیح ہوگا مثلاً اجلل اور جو ماثبت عن الواضع کے موافق ہوگا وہ فصیح ہوگا مثلاً ابی یابی وغیرہ واضع سے ایسے ہی ثابت ہیں لہٰذا ماثبت عن الواضع کے مخالف نہ ہونے کے سبب یہ فصیح ہیں اور ماتن کی عبارت سقم سے پاک ہے کیونکہ مخالف ماثبت عن الواضع اور مخالفۃ القانون التصریفی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ہر مخالف ماثبت عن الواضع مخالف قانون صرفی ضرور ہے مگر ہر مخالف قانون تصریفی کا مخالف ماثبت عن الواضع ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً اجلل کہ یہ مخالف ماثبت عن الواضع ہے لہٰذا یہ مخالف قانون صرفی بھی ہے مگر ابی یابی وغیرہ یہ مخالف قانون صرفی تو ہیں مگر مخالف ماثبت عن الواضع نہیں ہیں اور ابایابی (بالکسر از ضرب) قانون صرفی کے موافق تو ہے مگر ماثبت عن الواضع کے مخالف ہے۔ ثابت ہو گیا کہ مخالفۃ القیاس سے مخالفۃ ماثبت عن الواضع مراد ہے۔ فلا اعتراض۔

**سوال:** شعر مذکور میں عدم ادغام (ادغام نہ کرنے) کا مخل بالفصاحت ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ عدم ادغام ضرورت شعری کے سبب ہو لہٰذا یہ مخالفت قیاس کے سبب فصاحت سے خارج نہیں ہوگا۔

**جواب:** ضرورت شعر فقط جواز کی متقاضی ہے اور جواز فصاحت کے منتفی ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی یہ جائز تو ہے مگر شعر فصیح نہیں رہا جیسا کہ جرشی جائز تو ہے مگر وہ مخل بالفصاحت ہے کیونکہ خالص وعرب العرباء کی زبانوں پر کلمہ کا کثیر الاستعمال والدور نہ ہونا فصاحت کے منتفی ہونے کو مستلزم ہے۔ معلوم ہوا کہ اجلل شعر میں جائز تو ہے جیسا کہ علامہ سیبویہ نے لکھا ہے مگر پکے وخالص عربی اس سے پرہیز واجتناب کرتے ہیں جیسے تکاکاتم اور افرنقعوا سے پہلوتہی کرتے ہیں۔

**قِيْلَ وَمِنَ الْكَرَاهَةِ فِي السَّمْعِ نَحْوَ كَرِيْمُ الْجِرِشَّى شَرِيْفُ النَّسَبِ وَفِيْهِ نَظَرٌ**

**﴿ترجمہ﴾** کہا گیا کہ کراہت فی السمع سے (بھی) خالی ہونا (فصاحت فی المفرد کے لئے ضروری ہے) مثلاً کریم الجرشی شریف النسب (کریم نفس اور شریف نسب کا مالک)۔ اس میں اعتراض ہے۔

**﴿خلاصہ﴾** فصاحت فی المفرد کی تعریف میں ماتن کے معاصرین کا اختلاف اور ان کے رد کو تفصیلاً ذکر کیا جائیگا۔

**﴿قولہ ومن الكراهة الخ۔**

ماتن کے معاصرین میں سے بعض نے کہا کہ فصاحت فی الکلمۃ کا مذکورہ باتوں سے خلوص کے ساتھ کراہت فی السمع سے خالص ہونا بھی ضروری ہے۔ جیسے لفظ جرشی ابوطیب کے اس شعر میں: مبارك الاسم اغر اللقب = كريم الجرشى شريف النسب۔

ماتن فرماتے ہیں کہ فصاحت فی المفرد میں کراہت فی السمع سے بھی خالی ہونے کی قید لگانا قابل اعتراض ہے کیونکہ کراہت فی السمع غرابت کی قسم اول یعنی ما يتوقف معرفته على ان يبحث عنه فى كتب اللغة المبسوطة میں داخل ہے جیسا کہ لفظ افرنقعوا اور اطلخم کے الفاظ کیونکہ غرابت ہی کراہت فی السمع کا سبب ہے اور غرابت سے خالص ہونا فصاحت مفرد میں شرط ہے لہٰذا غرابت کے منتفی ہونے سے کراہت فی السمع بھی منتفی ہو جائے گی کہ انتفائے شرط انتفائے مشروط کو مستلزم ہے۔ بعض لوگوں نے ماتن کے قول وفیہ نظر کی توجیہ کو غلط استدلال سے پیش کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کراہت فی السمع کا مدار آواز کے حسن وقبح پر ہے یعنی اگر اچھی آواز سے پڑھا گیا تو فصیح اور قبیح آواز سے پڑھا گیا تو غیر فصیح ہوگا اور حسن صوت اور قبح صوت فصاحت فی المفرد میں معتبر نہیں ہے کیونکہ یہ فصاحت سے خارجی چیز ہے لہٰذا فصاحت فی المفرد میں مزید کسی قید کی ضرورت نہیں ہے۔ علامہ تفتازانی اسکو مردود قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کراہت فی السمع کی توجیہ حسن صوت یا قبح صوت کے ساتھ کی جائے تو لازم آئے گا کہ فصیح الفاظ محض "قبح آواز" کی وجہ سے غیر فصیح یا غیر فصیح الفاظ محض "حسن صوت" کے سبب فصیح ہو جائیں دونوں لازم باطل ہیں تو ملزوم بھی باطل ہوگا یعنی کراہت فی السمع کی توجیہ حسن صوت یا قبح صوت سے باطل ہے کیونکہ جرشی جس آواز سے مرضی پکارا جائے غیر فصیح ومکروہ ہے بخلاف اس کے مترادف لفظ "نفس" کہ اسے جیسی آواز سے بھی پڑھا جائے وہ مستحسن وغیر مکروہ ہوگا لہٰذا ثابت ہو گیا کراہت فی السمع کی حسن صوت یا قبح صوت کے ساتھ توجیہ کرنا درست نہیں ہے۔ شارح نے اسے مختصر میں ذکر کیا ہے نیز اس مقام پر متن اور اقوال بھی ہیں جنھیں شارح

نے مطول میں ذکر کیا ہے۔(الف) کچھ لوگوں نے وفیہ نظر کی تفسیر یوں بیان کی کہ ماتن یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر کراہت فی السمع مؤدی الی الثقل ہے تو تنافر کے تحت داخل ہے لہٰذا کسی اور قید کی ضرورت نہیں ہے اور اگر وہ غیر مؤدی الی الثقل ہے تو وہ مخل بالفصاحت نہیں ہے۔(ب) قائل (جس نے کراہت فی السمع کی قید کے اضافہ کا قول کیا) نے کراہت فی السمع کی تفسیر کرتے ہوئے اس میں لفظ کے از قبیلہ اصوات ہونے کی شرط لگائی ہے اور ماتن وفیہ نظر کہہ کر لفظ کو از قبیلہ صوت کہنے پر اعتراض کرتے ہیں کہ لفظ کو قبیلہ اصوات کہنا فاسد ہے کیونکہ لفظ صوت نہیں بلکہ کیفیت صوت کا نام ہے جیسا کہ عنصریات میں مذکور ہے۔شارح نے دونوں موقفوں کے متعلق فرمایا کہ ان دونوں کا ضعف ظاہر ہے،اول تو اس لئے کہ عدم مؤدی الی الثقل سے غیر مخل بالفصاحت ہونا لازم نہیں آتا یعنی مؤدی الی الثقل نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا وہ فصاحت میں مخل بھی نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ فصحاء جس طرح الفاظ کریہہ علی الطبع سے احتراز کرتے ہیں ایسے ہی الفاظ کریہہ علی السمع سے بھی احتراز کرتے ہوں اور یہ معنی مخل بالفصاحت کے مناسب ومساوی ہے بس معلوم ہوا کہ کریہہ السمع کے غیر مؤدی الی الثقل ہونے سے غیر مخل بالفصاحت ہونا لازم نہیں آتا۔ثانی اس لئے ظاہر الضعف ہے کیونکہ نظر (وفیہ نظر) متن پر وارد کی گئی ہے لہٰذا اسی بات پر ہوگی جو متن میں مذکور ہو اور الفاظ کا از قبیلہ صوت ہونا متن میں مذکور نہیں ہے لہٰذا قائل نے لفظ کو از قبیلہ صوت نہیں قرار دیا تو پھر"وفیہ نظر" کہہ کر اس کا بطلان بیان کرنا ظاہر الفساد ہے اور اگر مان بھی لیں کہ لفظ از قبیلہ صوت ہے تو وہ علی الاطلاق از قبیلہ صوت نہیں بلکہ اس کے حروف کے مخارج میں سے کسی مخرج پر اعتماد کرنے کی حیثیت سے از قبیلہ صوت ہے اور اگر مان بھی لیں کہ علی الاطلاق از قبیلہ صوت ہے تو قبیلہ صوت ہونے سے لفظ کا صوت ہونا لازم نہیں آتا ہے جبکہ مدار اعتراض یہ ہے کہ لفظ صوت ہے۔بس معلوم ہوا کہ قائل نے از قبیلہ صوت ہونے کی شرط نہیں لگائی لہٰذا وفیہ نظر کہہ کر اس کا بطلان کیسے بیان کیا جائیگا۔(ج) کچھ لوگوں نے"وفیہ نظر" کی تشریح یوں بیان کی ہے کہ ماتن کا مقصد یہ ہے کہ کراہت فی السمع کو مخل بالفصاحت نہیں کہہ سکتے کیونکہ کراہت فی السمع جیسے الفاظ قرآن پاک میں مستعمل ہیں مثلاً ضیزی، دسر وغیرہما۔اگر اسے مخل بالفصاحت مانیں تو لازم آئیگا کہ قرآن فصیح نہ ہو اور قرآن کا غیر فصیح ہونا باطل اور جس سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل معلوم ہوا کہ کراہت فی السمع کو مخل بالفصاحت کہنا باطل۔شارح اس مذہب کے رد میں فرماتے ہیں کہ ہمیں اس موقف میں بحث کی ضرورت ہے کیونکہ لفظ کے کراہت فی السمع ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ ہر جگہ غیر فصیح ہو کہ بسا اوقات مخل بالفصاحت اسباب کو کچھ ایسے امور عارض ہو جاتے ہیں جو انہیں مخل بالفصاحت کا سبب بننے سے روک دیتے ہیں اور وہ فصیح ہو جاتے ہیں کیونکہ مفردات الفاظ مقامات کے اختلاف کے سبب متفاوت ہو جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ علامہ ابن حاجب نے امالی الکافیہ میں ذکر کیا ہے کہ شے کبھی غیر فصیح ہوتی ہے مگر اسے ایسا امر لاحق ہو جاتا ہے جو اسے فصیح بنا دیتا ہے مثلاً اللہ تعالی کا فرمان"الم تروا کیف یبدئ اللہ الخلق ثم یعیدہ" فصیح لفظ"بدا یبدا (از مجرد)" تھا مگر یعیدہ (از باب افعال) کی مناسبت کے سبب افعال یعنی ابدا یبدئ سے مستعمل کیا تو اس مناسبت نے اسے فصیح بنا دیا بس معلوم ہوا کہ کراہت فی السمع مطلقاً مخل بالفصاحت نہیں ہے اور نہ ہی مطلقاً غیر مخل بالفصاحت ہے بلکہ اگر وہ کسی مناسبت کے ساتھ ہے تو غیر مخل بالفصاحت ہے کما ھو مذکور فی القرآن اور اگر وہ کسی مناسب سے ملاصق نہیں ہے تو مخل بالفصاحت ہو کر تنافر میں داخل ہے۔

**وَفِی الْکَلَامِ خُلُوْصُہٗ مِنْ ضُعْفِ التَّالِیْفِ وَتَنَافُرِ الْکَلِمَاتِ وَالتَّعْقِیْدِ مَعَ فَصَاحَتِہَا**

**﴿ترجمہ﴾** کلام میں (فصاحت یہ ہے) کلام کا ضعف تالیف، تنافر کلمات او تعقید سے خالی ہونا درانحالیکہ کلمات بھی فصیح ہوں۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن جب فصاحت فی المفرد کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب فصاحت فی الکلام کی تفصیلی بحث بیان کرنا چاہتے ہیں۔ فصاحت فی المفرد کی طرح فصاحت فی الکلام کے مخلات بھی تین ہیں کما مر اور یہ تعریف تینوں مخلات کو شامل ہے اس بحث میں "فی الکلام" کے عطف پر گفتگو ہوگی اور "مع فصاحتها" کے صحیح متعلق کا تعین کیا جائیگا۔

**﴿قوله و فی الکلام الخ﴾**

**سوال:** ماتن کی ظاہری عبارت دو وجوں سے فساد کو مستلزم ہے (الف) ماتن کی ظاہری عبارت سے عطف المفرد (وفی الکلام) علی الجملہ (والفصاحۃ فی المفرد) لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں ہے کیونکہ معطوف علیہ و معطوف میں مفرد اور جملہ ہونے میں کوئی مناسبت نہیں ہے کما ھو الظاہر۔ (ب) اگر اس کا ماقبل پر عطف مان لیں تو دو مختلف عاملوں کے معمول پر عطف لازم آتا ہے کیونکہ "فی الکلام" کا عطف "فی المفرد" پر ہے اور اس میں عامل کائنۃ یا الکائنۃ محذوف ہے کما مر اور فصاحت فی الکلام کی تعریف میں مذکور "خلوصہ" کا ماقبل فصاحت فی المفرد کی تعریف میں مذکور "خلوصہ" پر عطف ہے اور اس میں عامل مبتداء (الفصاحۃ فی المفرد) ہے اور یہ فقط اس صورت میں جائز ہے جب دو عاملوں میں ایک جار مجرور مقدم ہو مثلاً فی الدار زید والحجرۃ عمرو (زید گھر میں ہے اور حجرہ میں عمر ہے)۔ معلوم ہوا کہ یہاں عطف درست نہیں ہوسکتا لہٰذا واو عاطفہ نہیں لانا چاہیے تھا۔

**جواب:** دراصل یہاں جار مجرور الفصاحت کی صفت واقع ہو رہے ہیں کما مر اور انکا موصوف (الفصاحت) محذوف ہے تقدیر عبارت یوں بنی والفصاحۃ الکائنۃ فی الکلام۔ اب جملہ (الفصاحۃ فی الکلام) کا جملہ (الفصاحۃ فی المفرد) پر عطف ہے۔ مفرد کا جملہ پر عطف نہیں کہ مذکور بالا اعتراض لازم آئے۔

**﴿قوله مع فصاحتها الخ﴾** مع فصاحتها کے بارے میں چند اقوال ہیں (الف) علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اسے خلوصہ کی ضمیر (مضاف الیہ) سے حال مانیں تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی نیز اس سے زید اجلل، مستشزر اور مسرجا جیسی امثلہ سے احتراز ہو جائیگا کیونکہ اب ترجمہ یوں ہوگا کہ وہ کلام کلمات کی فصاحت کے ساتھ ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہو تو چونکہ اجلل، مستشزر اور مسرج وغیرہ میں کلمات فصیح نہیں ہیں لہٰذا وہ خارج ہوگئے۔ (ب) محذوف مفعول مطلق کی صفت واقع ہو اور تقدیر عبارت یوں بنے گی "خلوصا کائنا مع فصاحتها"۔ (ج) بعد کے معنی میں ہو کر خلوص کا ظرف واقع ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "ان مع العسر یسرا"۔ (د) کچھ لوگوں نے کہا کہ مع فصاحتها تنافر کلمات سے حال واقع ہو رہا ہے اور اگر ماتن تنافر کلمات کے فوراً بعد ذکر کر دیتے تو ذوالحال و حال میں اجنبی کے ساتھ فاصلہ لازم نہ آتا۔ خیر پھر بھی اسے تنافر کلمات سے حال بنانا صحیح ہے۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تنافر کلمات سے حال بنانے میں لفظی و معنوی خرابیاں لازم آرہی ہیں۔ لفظی خرابی کو تو خود قائلین نے بیان کر دیا یعنی ذوالحال و حال کے درمیان اجنبی کا فاصل ہونا۔ معنوی خرابی یوں لازم آتی ہے کہ ہمارا **قاعدہ** کلیہ ہے **النفی اذا دخل علی مقید بقید توجه للقید فقط** یعنی جب نفی مقید بالقید پر داخل ہو تو وہ صرف قید کا انتفاء کریگی مقید کی طرف بالکل التفات نہیں ہوگا تو چونکہ یہاں قید مع فصاحتها ہے تو نفی نے کلام پر داخل ہو کر قید مذکور کو اڑا دیا اور عبارت یوں ہوگئی **فصاحت**

الکلام خلوصہ من ضعف التالیف والتعقید وفصاحت الکلمات مع وجود تنافر الکلمات کیونکہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے تو جب ذوالحال پر نفی داخل کی تو اس نے فقط مع فصاحتھا کی نفی کی اور تنافر کا اثبات ہو گیا اور یہ صریح خلف (خلاف مطلوب) ہے کیونکہ اس سے غیر فصیح (غیر مطلوب) کا فصیح (مطلوب) ہونا لازم آرہا ہے جو کہ باطل ہے فالملزوم مثلہ نیز اس صورت میں یہ بھی لازم آئے گا کہ تعریف جامع نہ رہے بلکہ معرف کے کسی فرد پر بھی صادق نہ آئے کما ھو الظاہر۔ ثابت ہو گیا کہ مع فصاحتھا کلمات سے نہیں بلکہ خلوصہ کی ضمیر سے حال واقع ہو رہا ہے۔

﴿نوٹ﴾ اس قاعدہ کی بابت علامہ تفتازانی اور صاحب کشاف کے مابین اختلاف ہے علامہ کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کما مر جبکہ صاحب کشاف وغیرہ کے نزدیک اکثریہ ہے لہٰذا صاحب کشاف کے نزدیک یہاں کل تین صورتیں متصور ہیں اول فقط قید کا انتفاء ہو اور یہی اغلب ہے ،اس صورت میں وہی خرابی لازم آرہی ہے جس کا ذکر شارح تلخیص علامہ تفتازانی نے فرمایا۔ ثانی قید و مقید دونوں کا انتفاء ہو۔ یہ صورت بھی مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئیگا کہ تنافر کلمات اور فصاحت کلمات دونوں منتفی ہو جائیں تو فصاحت کلام ثابت ہو اور یہ باطل ہے کما ھو الظاہر۔ ثالث نفی فقط مقید کی طرف راجع ہو۔ اس صورت پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا مگر چونکہ اکثر احتمال فساد معنی والے تھے لہٰذا التباس والبعام سے بچتے ہوئے قاعدہ کے اس آخری اور جوازی احتمال کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

**سوال:۔** علامہ تفتازانی کے قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مع فصاحتھا خلوصہ کی ضمیر سے حال واقع ہوگا تو اس وقت اس حال اور ذوالحال (ضمیر) کا عامل خلوص مصدر ہوگا کیونکہ ذوالحال وحال میں اتحاد عامل شرط ہے تو مع فصاحتھا ظرف لغو بن گیا اور علماء نے تصریح فرمائی کہ ظرف لغو حال، صفت اور خبر وغیرہ نہیں ہو سکتا تو پھر اسے حال کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔

**جواب:۔** ظرف لغو کو حال کہنے میں مسامحت و مجاز ہے یعنی کل بولکر جز مراد لیا ہے اصل عبارت یوں تھی کائنا مع فصاحتھا۔ "مع" ظرف مستقر بنے کے بعد حال بن رہا ہے فلا اشکال۔

**سوال:۔** جب آپ نے ظرف کو حال قرار دیا تو معنی یہ ہوا "فصاحت فی الکلام انہ خالص عن ھذہ الامور فی حالۃ فصاحت الکلمات" یعنی کلمات کا فصاحت کی حالت میں مذکورہ امور سے خالص ہونا فصاحت کلام ہے اور یہ تعریف زید اجلل (غیر فصیح) کے فصیح ہونے کو لازم ہے کیونکہ اس کلام کی دو حالتیں ایک فک ادغام (اجلل) دوئم ادغام یعنی زید اجل تو اب عبارت یوں ہوگی کہ حالۃ الفک اعنی زید اجلل خالص من ھذہ الامور مع حالۃ فصاحت الکلمات اعنی فی حالۃ الادغام یعنی جو کلمہ فصاحت کی حالت میں امور مذکورہ سے خالی ہوگا وہ بھی فصیح ہوگا اور اجل فصاحت کی حالت میں امور مذکورہ سے خالص ہے لہٰذا ثابت ہوا اجلل بھی فصیح ہے کیونکہ اجل فصاحت میں امور مذکورہ سے خالی ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ علماء کا زید اجلل کے غیر فصیح ہونے پر اجماع ہے۔

جواب　﴿اولاً﴾ اعتراض اس وقت صحیح ہوگا جب ہم زید اجلل اور زید اجل کو ایک ہی کلام مانیں حالانکہ یہ دو مختلف کلام ہیں جو فصیح و غیر فصیح ہونے میں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ایک ضد دوسری پر صادق نہیں آسکتی ورنہ اجتماع ضدین لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ کہ یہاں ظرف مفعول مطلق بن رہا ہے اصل عبارت یوں ہے خلوصا کائنا مع فصاحتھا یعنی ایسا خلوص جو کلمات کی فصاحت کے ساتھ ہو اور اجلل

کلمہ غیر فصیح ہے فلا محذور۔ ﴿ثالثا﴾ ہم کہیں گے کہ مع "بعد" کے معنی میں ہو کر خلوص کا ظرف لغو بن رہا ہے تو اب معنی یہ بنے گا کہ کلمات کے فصیح ہونے کے بعد امور مذکورہ سے خالی ہو ولا محذور فیہ۔

﴿فائدہ﴾ مع چند معانی کے لئے مستعمل ہے ایک مکان اجتماع جیسے جلست مع زید (میں زید کیساتھ یعنی ایک جگہ بیٹھا) دوئم زمان اجتماع جیسے جلست مع زید (میں زید کیساتھ یعنی زید کے بیٹھنے کے وقت بیٹھا)۔ سوئم بمعنی عند جیسے جلست مع الدار (میں گھر کے قریب بیٹھا) چہارم بعد کے معنی میں ہو جیسے ان مع العسر یسرا ای ان بعد العسر یسرا۔ پنجم مصاحبت۔ آخری کے علاوہ باقی تمام مراد لے سکتے ہیں کیونکہ مع کے مدخول کے مفعول معہ (بمعنی مصاحبت) بننے میں جمہور اور امام اخفش کے مابین اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک بغیر کسی شرط کے مع کا مدخول معنا مفعول معہ ہوگا جبکہ امام اخفش کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مفعول معہ واقع ہوگا جب اسکی طرف فعل کا اسناد کرنا درست ہو جیسے جاء الامیر مع الجیش کہ یہاں جاء الجیش کہنا بھی صحیح ہے لہٰذا یہ مفعول معہ بن سکتا ہے۔ اگر جمہور کے مذہب کے مطابق خلوص سے مفعول معہ بنائیں تو معیت فاعل کے ساتھ ہوگی اور عبارت یوں بنے گی کہ خلوص الکلام مع فصاحت الکلمات مما ذکر یعنی فصاحت کلمات کے ساتھ کلام کا مذکورہ چیزوں سے خالی ہونا حالانکہ اس مقام پر فصاحت کلمات کا مذکورہ چیزوں سے خلوص معتبر نہیں ہے اور اگر امام اخفش کے مذہب کے مطابق مفعول معہ مانیں تو معیت مجرور بمن کے ساتھ ہوگی اور عبارت یوں ہوگی خلوص الکلام مما ذکر ومن مع فصاحت الکلمات جو کہ ظاہر الفساد ہے کیونکہ یہ تعریف معرف ومحدود کے کسی بھی فرد پر صادق نہیں آتی ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ آخری معنی کے علاوہ مراد لے سکتے ہیں کما مر۔

**فَالضُّعفُ نَحوُ ضَرَبَ غُلَامُہٗ زَیدًا......**

﴿ترجمہ﴾ تو ضعف تالیف (کی مثال) جیسا کہ ضرب غلامہ زیدا (کہ یہاں غلامہ ضرب کا فاعل اور اس میں پائے جانے والی ضمیر زیدا مفعول بہ کی طرف راجع ہے)......

﴿خلاصہ﴾ ماتن نے چونکہ فصاحت فی الکلام کی تعریف (جو کہ ایک طرح کا اجمال ہے) میں سب سے پہلے ضعف تالیف ذکر کیا تھا اور ضعف تالیف صورت اور صیغہ میں پائے جانے والے خلل کا نام ہے لہٰذا تفصیل میں بھی اسے ہی مقدم رکھتے ہوئے گفتگو کر رہے ہیں۔ المختصر اس بحث میں ضعف تالیف کی تعریف اسکی مثال میں علماء کے اختلاف کو تفصیلاً ذکر کیا جائیگا۔

﴿......قولہ فالضعف الخ۔ ضعف التالیف ھو ان یکون تالیف الکلام علی خلاف القانون النحوی المشھور بین الجمھور۔ یعنی جمہور کے مابین مشہور نحوی قانون کے خلاف کلام کو تالیف کرنا ضعف تالیف کہلاتا ہے جیسے اضمار قبل از ذکر لفظا، رتبۃ اور حکما۔ مثلا ضرب غلامہ (بالرفع) زیدا۔

**سوال:۔** آپ نے ضعف تالیف کا سبب مشہور نحوی قانون کی خلاف ورزی قرار دیا اس کا مطلب ہے کہ اگر نحوی اجماع (مثلاً فاعل کو مرفوع کے بجائے منصوب پڑھنا) کی خلاف ورزی لازم آئے تو یہ ضعف تالیف نہیں ہوگا اور اگر یہ بھی ضعف تالیف ہے تو مشہور نحوی قانون کی تقیید نہیں ہونی چاہیے تھی۔

**جواب:۔** ﴿اولاً﴾ مجمع علیہ قانون کی خلاف ورزی سے ضعف تالیف نہیں بلکہ کلام فاسد ہوتا ہے جبکہ ہماری گفتگو ضعفِ کلام میں ہو رہی ہے۔

﴿ثانیاً﴾ اگر مشہور قانون کی خلاف ورزی ضعف ہے تو مجمع علیہ کی بدرجہ اولیٰ ضعف تالیف ہے لہٰذا اس کی صراحت کی حاجت نہیں۔
﴿ثالثاً﴾ مشہور بین الجمہور سے مراد عام ہے چاہے متفق علیہ ہو یا نہ ہو۔

﴿قولہ نحو ضرب غلامہ زیداالخ﴾

مثال پر گفتگو کرنے سے قبل ایک فائدہ کا سمجھنا ضروری ہے کہ اضمار قبل از ذکر کی تین قسمیں ہیں (الف) لفظاً جسے تقدم لفظی کہتے ہیں۔(ب) رتبۃً ومعناً جسے تقدم معنوی کہتے ہیں۔(ج) حکماً جسے تقدم حکمی کہتے ہیں۔﴿التقدم اللفظی﴾ هو ان يتقدم المرجع على الضمير لفظاً۔ یعنی مرجع کا ضمیر پر لفظاً مقدم ہونا تقدم لفظی کہلاتا ہے۔جیسے ضرب زیدٌ غلامہ۔﴿التقدم المعنوی﴾ هو ان لايتقدم المرجع على الضمير لفظا لكن هناك مايدل على تقدمه معنا یعنی جہاں لفظی طور پر ضمیر کا مرجع مقدم نہ ہو مگر معنوی طور پر مرجع پر دلالت کرنے والی کوئی چیز موجود ہو۔اس کی کئی صورتیں ہیں۔(1) فعل متقدم ضمنی طور پر مرجع پر دلالت کررہا ہو مثلاً اعدلوا هو اقرب للتقوی ۔(2) سیاق کلام استلزام قریب یا بعید کے ساتھ مرجع پر دلالت کررہا ہو۔قریب کی مثال قولہ تعالیٰ و لابويه ای المورث کیونکہ کلام میراث کے لئے ہی چلایا گیا ہے۔بعید کی مثال حتى توارت بالحجاب ،توارت کی ضمیر کا مرجع شمس ہے جو ما قبل لفظ العشی کے ذکر سے مدلول ہے۔(3) فاعل یا نائب فاعل کی تقدیم مفعول پر۔(5) مبتدء کی تقدیم خبر پر۔(5) باب اعطیت کے مفعول اول کی مفعول ثانی پر تقدیم۔(6) جار مجرور وظرف پر مفعول بہ کی تقدیم۔﴿التقدم الحکمی﴾ هو ان يتاخر المرجع عن الضمير لفظاً ورتبةً لغرض متقدم من اغراض الواضع حكماً ۔یعنی واضع نے ضمیر کا مرجع لفظاً ورتبۃً کسی غرض متقدم کی وجہ سے حکماً مؤخر کردیا ہو۔یہ کل سات مقام ہیں جہاں مرجع حکماً مذکور ہوگا۔(1) ضمیر مبدل منہ ہو جسکی تفسیر اسم ظاہر کررہا ہو جیسے واکرمته اباك يا اللهم صل عليه الرؤف الرحيم ۔(2) نعم بئس اور ظرُف (فعل) کی ضمیر مرفوع جیسے نعم رجلا خالد ،بئس رجلا زيد وظرُف رجلا محمد ۔(3) ضمیر مجرعنہ (مبتداء) ہو جسکی تفسیر جملہ کررہا ہو جیسے ان هی الا حیاتنا الدنیا۔(4) ضمیر شان یا قصہ جسکی تفسیر جملہ کررہا ہو۔(5) ضمیر ایسے "فاعل متقدم" کے متصل ہو جسکی تفسیر مفعول مؤخر کررہا ہو جیسے نصح والده خالدا ۔(6) رب جارہ کی ضمیر ربه رجلا لقیت ۔(7) تنازع فعلان میں دوسرے کو عمل دینے کی صورت میں جب پہلے میں ضمیر نکالیں گے۔

بعد از تمہید۔مثال ضعف تالیف "ضرب غلامہ زیدا" میں اضمار قبل ذکر لفظاً پایا جارہا ہے کہ ہو لفظاً ہر اور رتبۃً بھی پایا جارہا ہے کیونکہ کلام میں معنی مرجع پر دلالت کرنے والی کوئی چیز بھی نہیں پائی جارہی اور اضمار قبل ذکر حکماً بھی پایا جارہا ہے کیونکہ مرجع بغیر کسی غرض واضع کے موخر ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ مثال میں لفظاً ومعناً وحکماً تینوں طرح اضمار پایا جارہا ہے۔

﴿مثال میں اختلاف﴾......اس جیسی امثلہ یعنی جہاں مفعول بہ کی ضمیر فاعل کے ساتھ متصل ہو کر مقدم ہو میں دو قول ہیں ﴿اول﴾ جمہور علماء کہتے ہیں کہ یہ مثال غیر فصیح ہے کیونکہ یہاں اضمار قبل از ذکر لفظاً، رتبۃً اور حکماً لازم آرہا ہے اور یہ جائز نہیں لہٰذا مثال غیر فصیح ہوئی۔﴿دوئم﴾ علامہ سیبویہ اور انکی پیروی میں ابو الفتح عثمان بن جنی کا بھی یہی مذہب ہے اور شرح التسہیل میں ابن مالک نے بھی انکی موافقت کی ہے کہ فاعل ومفعول فعل متعدی کے تقاضا میں دونوں برابر ہیں کیونکہ فعل متعدی کے مفہوم میں ان دونوں کے لئے نسبت کا دخول ہے یعنی جس طرح "فعل متعدی" فاعل کا

متقاضی ہے ایسے ہی مفعول بہ کا بھی متقاضی ہے لہٰذا فعل متعدی کے تقاضا میں دونوں مساوی ہوئے تو جس طرح مفعول بہ متقدم جس کے ساتھ فاعل کی ضمیر متصل ہو (مثلاً ضرب غلامہ زیدٌ) کا اضمار جائز ہے ایسے ہی فاعل جس کے ساتھ مفعول بہ متاخر کی ضمیر متصل ہو (مثلاً متن میں مذکور مثال) کا اضمار بھی جائز ہوگا۔ یہ حضرات اپنے دعویٰ پر ان اشعار سے استشہاد پیش کرتے ہیں کہ نابغہ بیانی کا شعر: جـزی ربـه عنی عـدی بـن حـاتم = جزاء الكلاب العاويات وقد فعل ۔ اور ایسے ہی یہ شعر: لـمـا عـصـا اصحابه مصعباً = ادى اليه الكيل صاعا بـصـاع ۔ ان دونوں اشعار میں ربہ اور اصحابہ (بالرفع) کی ضمیر فاعل کے ساتھ متصل ہو کر عدی بن حاتم اور مصعب یعنی ابن الزبیر (جو کہ مفعول بہ ہیں) کی جانب لوٹ رہی ہے اور یہ اشعار بالاتفاق فصیح ہیں۔ بس ثابت ہو گیا کہ اگر مفعول بہ متاخر کی ضمیر فاعل کے ساتھ متصل ہو تو وہاں اضمار جائز ہوگا جیسا کہ جب مفعول بہ متقدم کے ساتھ فاعل کی ضمیر متصل ہو جائے تو وہ اضمار جائز ہوتا ہے۔

**جواب:** جمہور کی جانب سے دو جواب دیے گئے۔ **﴿اولاً﴾** یہ مثال اعـدلـوا هـو اقـرب للتقوى کے قبیلہ سے ہے یعنی یہاں فعل کے سبب مصدر مدلول علیہ کی جانب ضمیر لوٹ رہی ہے اور تقدیر عبارت یوں بنی کہ جزی رب الـجـزاء ولماعصى اصحاب العصيان الخ یعنی یہاں مرجع تقدم معنوی کے ساتھ ما قبل مذکور ہو چکا ہے کما مر۔ ولا محذور فیہ۔ **﴿ثـانـیـاً﴾** اگر چہ فاعل و مفعول تقاضا فعل متعدی میں مساوی ہیں مگر فعل کا فاعل کے متقاضی ہونا عقلاً تقاضا مفعول بہ پر مقدم ہے کیونکہ وقوع (وقوع فعل علی المفعول) صدور فعل کی نسبت کے بعد ہی ملحوظ ہو سکتا ہے لہٰذا فاعل رتبہ میں مقدم ہو گیا لہٰذا مفعول بہ کی صورت کے برخلاف فاعل کی صورت میں کسی صورت اضمار لازم نہیں آئیگا۔

**سوال:** ہم مجیب کی بیان کردہ توجیہ کو مان لیتے مگر ان اشعار میں تو بہر صورت اضمار موجود ہے۔ مثلاً جـزى بـنـوه ابا الغيلان عن كبر = وحسن فعل كمايجزى سنمار ۔ اور ایسے ہی یہ شعر بھی اضمار مذکور پر مشتمل ہے مگر غیر فصیح نہیں ہے یعنی فصیح ہے "الالیت شعری هل يلومن قومه = زهيرا على ماجر من كل جانب" یہاں اعـدلـوا هو اقرب للتقوى والی صورت بھی ممکن نہیں ہے تو اگر ہمارا بیان کردہ اضمار ممنوع ہوتا تو ان امثلہ کو بھی غیر فصیح ہونا چاہیے تھا مگر یہ امثلہ تو بالاتفاق فصیح ہیں۔

**جواب:** یہ امثلہ از قبیلہ شاذ ہیں اور شاذ پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاتا لہٰذا انہیں بطور استشہاد پیش کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ہماری بحث غیر شواذ میں ہے۔

**وَالتَّنَافُرُ كَقَوْلِهٖ ؎ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ وَقَوْلِهٖ كَرِيْمٌ مَتٰى أَمْدَحْهُ أَمْدَحْهُ وَالْوَرٰى مَعِيْ**

**﴿ترجمہ﴾** تنافر کلمات کی مثال شاعر کا قول "ولیس قرب قبر حرب قبر" (حرب کی قبر کے قریب کوئی قبر نہیں ہے) اور (ایسے ہی) شاعر کا قول کریم متی امدحہ امدحہ والوری معی (وہ ایسا کریم ہے کہ میں جب اسکی تعریف کرتا ہوں تو اسکی تعریف اس حال میں کر رہا ہوتا ہوں کہ زمانہ میرے ساتھ اس کا تعریف گو ہوتا ہے۔)

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اب فصاحت فی الکلام میں پائے جانے والے مخل ثانی پر تفصیلی بحث فرمانا چاہتے ہیں اور تنافر کے مخل کا سبب بننے میں اختلاف اور اقسام تنافر کی تفصیلی بحث فصاحت فی المفرد میں مذکور تنافر کی بحث میں ہو چکی اعادہ کر لیا جائے۔ یہاں تنافر الکلمات

کی تعریف ومثال پر گفتگو کریں گے۔

﴾......**قوله التنافر** الخ۔ تنافر کلمات ھو ان تکون الکلمات ثقیلة علی اللسان وان کان کل منها فصیحة یعنی زبان پر کلمات کی (ادائیگی) ثقیل ہو اگر چہ وہ (اپنی جگہ) فصیح ہی کیوں نہ ہوں۔ مثلا وقبر حرب بمکان قفر ۔ولیس قرب قبر حرب قبر. کریم متی امدحه امدحه والوری ٭معی واذا المعه لمعه وحدی۔

**سوال:** آپ نے تنافر کلمات کی دو مثالیں کیوں دی؟۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ اس لئے کہ تنافر کلمات کی دو قسمیں ہیں۔ (اول) متناہ فی الثقل (انتہائی درجہ ثقل) پہلی مثال اسی کی طرف اشارہ ہے۔ (دوئم) غیر متناہ فی الثقل (کم درجہ ثقل) دوسری اسی قسم کی مثال ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ کہ اول مثال میں منشاء ثقل نفس اجتماع کلمات ہے جبکہ ثانی میں لفظ امدحہ کا تکرار ہے۔

﴿**نوٹ**﴾ کچھ لوگوں نے تنافر حروف کی طرح یہاں بھی منشاء ثقل قرب مخارج وغیرہ کو قرار دیا جس کا وہی جواب ہے جو ماقبل تنافر حروف کے منشاء ثقل میں گزرا ہے فارجع الیہ۔

**وَالتَّعْقِيدُ أَنْ لَّايَكُوْنَ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لِخَلَلٍ إِمَّا فِى النَّظْمِ كَقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ فِى خَالِ هِشَامٍ ٭شعر٭ وَمَا مِثْلُهُ فِى النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكًا أَبُوْأُمِّهِ حَيٌّ أَبُوْهُ يُقَارِبُهُ. أَيْ حَيٌّ يُقَارِبُهُ إِلَّا مُمَلَّكٌ أَبُوْأُمِّهِ أَبُوْهُ..........**

﴿**ترجمه**﴾ اور تعقید (یہ ہے کہ) کلام کا مراد پر کسی خلل کے سبب ظاہر الدالت نہ ہونا، (خلل) یا تو نظم میں ہوگا جیسا کہ ہشام بن عبدالملک بن مروان کے ماموں کی تعریف میں فرزدق کا قول "وماملثه فی الناس الا مملکا. ابو امه حی ابوه یقلربه ۔یعنی اسکی مثل لوگوں میں کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے ہم پلہ ہو مگر ایسا بادشاہ جسکی ماں کا باپ اس کا باپ ہے---

﴿**خلاصه**﴾ ماتن اب فصاحت فی الکلام کے تیسرے اور آخری مخل کو بیان کرنا چاہتے ہیں چونکہ تعقید کے دو سبب تھے اس لئے ماتن نے مثالوں پر اکتفاء کئے بغیر تعقید کی تعریف بھی کر دی تا کہ مطلوب اچھی طرح واضح ہو جائے۔ تعقید کی دو قسمیں ہیں، تعقید لفظی اور تعقید معنوی ،قول مذکور میں ماتن نے تعقید لفظی اور اسکی مثال کو بیان کیا اور تعقید معنوی کو آنے والے قول واما فی الانتقال الخ سے بیان کر رہے ہیں۔ تعقید لفظی کا خلاصہ یہ ہے کہ نظم میں کسی خلل کی وجہ سے کلام کی دلالت کا مراد پر ظاہر نہ ہونا تعقید لفظی کہلاتا ہے اور یہ کئی طرح سے ہوگا اول کسی چیز کا اپنے محل سے تقدم و تاخر۔ دوئم بلاقرینہ حذف کیونکہ محذوف مع القرینہ ثابت کی طرح ہوتا ہے۔ سوئم دو متلازم چیزوں کے درمیان اجنبی شے سے فاصلہ مثلا مبتداء وخبر، صفت و موصوف، مبدل وبدل کے درمیان اجنبی شے سے فاصلہ کرنا بھی تعقید لفظی ہے اس بحث میں تعقید لفظی کی بابت اختلاف کو بھی تفصیلاً ذکر کیا جائیگا۔

﴾......**قوله والتعقید** الخ۔ تعقید ھو ان لایکون الکلام ظاهر الدلالة علی المراد لخلل ۔یعنی کسی خلل کی وجہ سے کلام کی دلالت

مراد پر ظاہر نہ ہو۔

**سوال:** تعقید تو متکلم کا فعل وصفت ہے کیونکہ عقد زید کلامہٗ (زید نے اپنے کلام کو معقد کیا) کا مقولہ مستعمل ہے لہٰذا اسے کلام کی صفت بنانا کیسے درست ہوا۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ یہاں مصدر بمعنی للمفعول مستعمل ہے جو کلام کی صفت ہے متکلم کی صفت نہیں ہے یعنی تقدیر عبارت یوں بنی "کون الکلام معقدا الخ۔ ﴿ثانیاً﴾ تعقید اصطلاحی مراد ہے، تعقید لغوی مراد نہیں ہے کہ اعتراض مذکور لازم آئے۔ فلا محذور۔

**سوال:** آپ کی بیان کردہ تعریف کے مطابق لغز (قول یدل ظاهره علی خلاف المراد بالسوال یعنی ایسا قول جس کا ظاہر سوال کے طریقہ پر مراد کے خلاف پر دلالت کرے) اور مُعَمّٰی (قول یدل ظاهره علی خلاف المراد) جیسے فصیح الفاظ کا غیر فصیح ہونا لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ فصیح ہیں اور بلاغت کے بعد ہی ان کا اعتبار کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ محسنات بدیعیہ یعنی فن بدیع سے ہیں اور فن بدیع ثبوت بلاغت کے بعد تحسین کلام کے لئے ہوتا ہے اور بلاغت فصاحت کے بعد تحقق ہوتی ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ یہ الفاظ بھی فصیح ہیں۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ ماتن کے مذہب کے مطابق یہ دونوں مطلقا غیر فصیح ہیں اور انہیں محسنات میں شمار کرنا جائز نہیں کیونکہ صاحب مفتاح نے انہیں محسنات میں شمار نہیں کیا حالانکہ وہ مقام بیان تھا اور مقام بیان میں ذکر حصر کا فائدہ دیتا ہے جس سے ثابت ہوا کہ یہ محسنات سے نہیں ہیں۔ ﴿ثانیاً﴾ ماتن کا صاحب مفتاح کے عدم ذکر کو دلیل میں پیش کرنا درست نہیں کیونکہ یہ اس صورت میں تسلیم تھا جب صاحب مفتاح نے تمام محسنات کو بیان کیا ہوتا مگر چونکہ صاحب مفتاح نے تمام محسنات کو بیان نہیں کیا لہٰذا عدم ذکر دلیل نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ صاحب مفتاح نے جن چیزوں کو ذکر نہیں کیا وہ فصیح بھی نہیں حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ اگر کسی کو لغز و مُعَمّٰی کے اصطلاحی معنی معلوم ہو جائیں تو فصیح ورنہ غیر فصیح۔

**سوال:** تعقید تو امر وجودی ہے جبکہ اس کی تعریف ان لایکون الخ عدمی سے کی گئی ہے اور عدمی کو وجودی پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے۔

**جواب:** دراصل باب کان کا **قاعدہ** یہ ہے کہ ان النفی فی باب کان یتوجه الی الخبر۔ یعنی کان وغیرہ کے باب میں نفی خبر کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ عبارت یوں ہوگی کون الکلام علی وجه لاتظهر دلالته علی المراد۔ یہ قضیہ معدولۃ المحمول (جس میں حرف سلب محمول کی جز بنا) ہے کما مر۔ فلا اشکال کیونکہ کون الکلام وجودی ہے، عدمی نہیں ہے نیز قضیہ معدولہ اور سالبہ میں فرق کہ سالبہ میں ثبوت کی نفی ہوتی ہے جبکہ معدولہ میں ثبوت کی نفی نہیں بلکہ عدم ثبوت کا اثبات ہوتا ہے کما مر۔

**سوال:** جب ماتن نے اختصار کے پیش نظر تنافر وغیرہ میں سے کسی کی تعریف نہیں کی تو پھر تعقید کی تعریف کیوں ذکر کی۔

**جواب:** کیونکہ خلل کے دو سبب تھے جیسے کہ آرہا ہے تو اگر مثالوں پر ہی اکتفا فرماتے تو ماتن کی مراد معلوم نہ ہوتی لہٰذا تعریف کرنا ضروری تھا۔

تعقید کی دو قسمیں ہیں تعقید لفظی اور تعقید معنوی، تعقید معنوی کی تفصیلی بحث ماتن کے آنے والے قول میں آرہی ہے فانتظر۔

﴿تعقید لفظی﴾...... (خلل فی النظم) یعنی چاہے نثر میں ہو یا نظم میں۔ یہ کئی طرح سے ہوگا اول کسی چیز کا اپنے محل سے تقدم و تاخر۔ دوئم بلا قرینہ حذف کیونکہ محذوف مع القرینہ ثابت کی طرح ہوتا ہے۔ سوئم دو متلازم چیزوں کے درمیان اجنبی شے سے فاصلہ مثلاً مبتداء و خبر، صفت

وموصوف، مبدل وبدل کے درمیان فاصلہ کرنا بھی تعقید لفظی ہے۔ مثلا وما مثله فی الناس الا مملکا ابو امه حی ابوه یقاربه۔ اس شعر میں مبتداء (ابوامہ) اور خبر (ابوہ) کے درمیان اجنبی شے (حی) کا فاصلہ، موصوف (حی) اور اس کی صفت (یقاربہ) کے درمیان اجنبی شے (ابوہ) سے فاصلہ اور مبدل منہ (مثلہ) بدل (حی یقاربہ) کے درمیان تو حد درجہ اجنبی کا فصل کیا گیا ہے نیز مستثنی منہ (حی یقاربہ) پر مستثنی (الا مملکا) کی تقدیم بھی تعقید میں اضافہ کا سبب بنی ہے۔

﴿شعر کی ترکیب میں اختلاف﴾ شعر مذکور میں موجود "ما" کے بارے میں دو قول ہیں۔ (1) بنو تمیم کی لغت پر ما غیر عامل ہو، مثلہ مبتداء اور حی یقاربہ اسکی خبر ہو۔ (2) ما عامل ہو جن لوگوں نے ما کو عامل قرار دیا ہے وہ پھر دو حصوں میں منقسم ہیں۔ (الف) حی یقاربہ مبتداء اور مثلہ اسکی خبر اور تقدیم خبر کے سبب ما کا عمل باطل ہو گیا ہو کیونکہ یہاں مبتداء اور خبر دونوں مرفوع ہیں۔ علامہ تفتازانی دونوں قولوں کو مردود قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شعر مذکور کی ترکیب کے یہ دونوں انداز اضطراب معنوی پر مشتمل ہیں اور اضطراب کی وجہ یہ ہے کہ نفی جب کسی کلام مقید بالقید پر داخل ہوتی ہے تو وہ اصل فعل کو باقی رکھتے ہوئے قید کی نفی کرتی ہے اور افعال ناقصہ وغیرہ میں خبر قید کے قائم مقام ہوتی ہے لہذا نفی افعال ناقصہ والے کلام پر داخل ہو کر خبر کو اڑا دیتی ہے لہذا اب ترکیب اول کے اعتبار سے عبارت یوں بنی "لیس مماثله فی الناس حیا یقاربه الا مملکا ابو امه ابوه" یعنی اس کا مماثل لوگوں میں ایسا زندہ نہیں ہے جو اس کا ہم پلہ ہو مگر مملک (زندہ ہے) جسکی ماں کا باپ اس کا باپ ہے" یعنی نفی نے کلام پر داخل ہو کر حیا یقاربہ کی نفی کر دی اور استثناء سے اسی نفی کا ثبوت لازم آیا یعنی ایک ہی ذات میں مماثلت وعدم مماثلت کا اجتماع لازم آیا جو کہ باطل ہے۔ ترکیب ثانی پر عبارت یوں بنے گی "لیس حی یقاربه مماثلا له فی الناس الا ممکا الخ اس ترکیب میں نفی نے خبر (مماثلا) کی نفی کر دی اور پھر استثناء نے اسی مماثلت کو ثابت بھی کر دیا یعنی اس صورت میں مماثل (مملکا) سے مماثلت کی نفی ہو رہی ہے جو کہ جائز نہیں ہے کما هو الظاهر۔

(ب) علامہ تفتازانی کی مختار ترکیب یوں بنی وما مثله حی یقاربه الا مملکا (مملكٌ بالرفع علی بدلیت) ابو امه ابوه فی الناس۔ یعنی اس صورت میں ما مشابہ بلیس ہے "مثلہ" ما کا اسم، حی یقاربہ مثلہ سے بدل اور "فی الناس" ما کی خبر ہو اور ترجمہ یہ ہوا کہ نہیں ہے لوگوں میں اسکی مثل ایسا زندہ جو اس کا ہم پلہ ہو مگر وہ شخص جسے بادشاہت دی گئی اسکی ماں کا باپ اس کا باپ ہے۔ یہ علامہ تفتازانی کا مختار قول ہے۔

﴿نوٹ﴾ تعقید لفظی کی بابت علامہ خلخالی اور علامہ تفتازانی کے مابین اختلاف ہے امام خلخالی فرماتے ہیں کہ ضعف تالیف کے بعد تعقید کے ذکر کی حاجت نہیں کیونکہ ضعف تالیف تعقید لفظی ہی ہے کہ جب قانون کی موافقت نہ پائی جائے گی تو یقیناً فہم مراد میں دشواری پیش آئے گی جس کا نام تعقید لفظی ہے اور قاعدہ ہے کہ لازم (ضعف تالیف) سے خلوص ملزوم (تعقید لفظی) سے احتراز کو مستلزم ہے لہذا ضعف کے بعد تعقید لفظی کا ذکر "استدراک" ہے جو کہ جائز نہیں۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ﴿اولاً﴾ "تعقید لفظی" کے لئے نحوی قانون کی خلاف ورزی شرط نہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مختلف نحوی قوانین پر مشتمل ہونے سے بھی ہو جائے جیسے مفعول کی تقدیم اور مستثنی منہ ومبتداء وغیرہ کی تاخیر سب جائز ہیں مگر جب نحوی قوانین دشواری فہم یا زیادتی صعوبت کا سبب بنیں تو تعقید ہو جائے گی کیونکہ تعقید شدت وضعف کو قبول کرتی ہے یعنی یہ کلی مشکک ہے۔ ہماری مذکورہ تقریر سے یہ اعتراض بھی مندفع ہو گیا کہ شعر میں مستثنی منہ پر مستثنی کی تقدیم کو سبب تعقید کہنا درست نہیں کیونکہ یہ نحوی قانون کے موافق ہے۔

﴿ثانیاً﴾ آپ کا دعوی استلزام ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ یہ اس صورت میں متصور ہو گا جب ضعف وتعقید لفظی میں تساوی کی نسبت ہو مگر ان دونوں کے

درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے مادہ اجتماعی متن میں مذکور فرزدق کا شعر ہے جس میں ضعف، تعقید دونوں ہیں پہلا مادہ افتراقی "جاء نی احمدٌ (بالتنوین)۔" اس میں فقط ضعف تالیف ہے۔دوسرا مادہ "الا عمروا الناس ضارب زید " ہے کہ اس میں صرف تعقید لفظی ہے کیونکہ اصل عبارت یوں تھی کہ الناس ضارب زید الا عمروا۔ ثابت ہوگیا کہ دعوائے استلزام ہی درست نہیں۔

وَاَمَّا فِی الْاِنْتِقَالِ کَقَوْلِ الْاٰخَرِ شعر سَاَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْکُمْ لِتَقْرُبُوْا وَتَسْکُبُ عَیْنَایَ الدُّمُوْعَ لِتَجْمُدَا۔ فَاِنَّ الْاِنْتِقَالَ مِنْ جُمُوْدِ الْعَیْنِ اِلٰی بُخْلِهَا بِالدُّمُوْعِ لَا اِلٰی مَاقَصَدَهٗ مِنَ السُّرُوْرِ ــــــــ

﴿ترجمہ﴾ یا (وہ خلل) انتقال میں ہوگا جیسا کہ کسی دوسرے کا قول شعر (کا ترجمہ) میں تم سے گھر کی دوری کا طلب گار ہوں تا کہ تم قریب ہو جاؤ اور میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تا کہ خوشی سے جم جائیں۔ (شعر مذکور میں) آنکھوں کے جمود سے (ذہن) ان کے بخل کی طرف منتقل ہوتا ہے، اس خوشی کی طرف (منتقل) نہیں ہوتا جس کا شاعر نے قصد کیا ہے۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن اب تعقید کی دوسری قسم اور اسکی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ کلام میں ایسے لزومات بعیدہ جو قرائن کے مخفی ہونے کے سبب وسائط کثیرہ کے محتاج ہوں کو لاکر ان سے لوازمات مراد لینا خلل فی الانتقال ہے اور ایسا خلل فی الانتقال فصاحت کا مخل ہے جسے مثال سے بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔ ﴿نوٹ﴾ ماتن کے نزدیک ملزوم بولکر لازم مراد لینا کنایہ و مجاز کہلاتا ہے۔

﴿ــــقوله وفی الانتقال الخ۔﴿تعقید معنوی﴾ــــ(تعقید فی الانتقال) هو ان لایکون ظاهر الدلالة علی المراد لخلل واقع فی انتقال الذهن من المعنی الاول المفهوم بحسب اللغة الی المعنی الثانی المقصود وذالك بسبب ایراد اللوازم البعیدة المفتقرة الی الوسائط الکثیرة مع خفاء القرائن الدالة علی المقصود ۔یعنی کلام لغوی معنی سے مقصودی معنی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں مراد پر ظاہر الدلالہ نہ ہو کیونکہ اس میں ایسے لزومات بعیدہ لائے گئے ہیں جو وسائط کثیرہ کے محتاج ہیں حالانکہ مقصود پر دلالت کرنے والے قرائن بھی مخفی ہیں۔

**سوال:** تعقید معنوی کی تعریف میں عدم ظہور کی علت خلل (لخلل واقع الخ) کو اور خلل کی تعلیل ایراد (لانا) لوازم بعیدہ (بسبب ایراد اللوازمات الخ) کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ہم پوچھتے ہیں کہ "خلل واقع فی انتقال الذهن " سے للسامع (سامع کے ذہن میں) مراد ہے یا للمتکلم (متکلم کے ذہن میں) مراد ہے۔ بصورت اول لازم آئے گا کہ خلل کو عدم ظہور کی علت قرار دینا صحیح نہ ہو کیونکہ "خلل" کے سبب سامع کے ذہن میں عدم ظہور ہوگا۔ "عدم ظہور" کے سبب خلل واقع نہیں ہوگا اور بصورت ثانی لازم آئے گا کہ خلل کی علت ایراد لوازم بعیدہ نہ ہو بلکہ ایراد لوازم بعید کی علت خلل ہو کیونکہ متکلم خلل فی الانتقال کی وجہ سے ایراد لوازم بعیدہ نہیں لاتا بلکہ ایراد لوازم بعیدہ کی وجہ سے متکلم کے ذہن میں خلل ہوتا ہے۔

**جواب:** ہم شق اول مراد لیتے ہیں اور تاویل یہ کرتے ہیں کہ ذہن سے نفس، انتقال سے توجہ بالعلاقہ، خلل سے بطی ء الانتقال من الاصلی الی المعنی المرادی اور عدم ظہور سے بطی ء الافہام مراد ہے جب ان تمام تاویلات کو جمع کیا تو عبارت کچھ یوں بنی ان یکون الکلام بطی ء الافهام

عند الاطلاق لبطء الانتقال فی توجه النفس من المعنی الاصلی (الحقیقی) الی المعنی المرادی (الکنائی والمجازی) لعلاقة بینهما ۔ تو جس طرح ذہن کا اصلی معنی سے مرادی معنی کی طرف دیر سے منتقل ہونا دیر سے سمجھنے کا سبب مساوی ہے کیونکہ ثبوت سبب مساوی (جو مسبب کی ذات یا جزو کی طرف مستند ہو) ثبوت مسبب کو مستلزم ہے اور انتفائے سبب مساوی انتفائے مسبب کو مستلزم ہے یعنی بطوء الانفہام (عدم ظہور) بطوء الانتقال (خلل) کے سبب ہے لہذا خلل کو عدم ظہور کی علت قرار دینا درست ہوا اور یہ خلل یقیناً متکلم کے ایراد لوازم بعیدہ کے سبب ہوا لہذا لوازم بعیدہ کو خلل کی علت کہنا بھی درست ہوا فلا اشکال۔

﴿نوٹ﴾ اس جواب کی عبارت تاویلات سے بھری ہوئی ہے کما ھو الظاہر۔

**سوال:** آپ نے خلل کی علت کے لئے لوازم و وسائط (جمع منتہی الجموع) کے الفاظ ذکر کیئے ہیں اور پھر انہیں کثیرہ کی قید سے مقید کیا جس کا معنی یہ ہوا کہ تین، چار یا ان سے بھی اکثر لوازم و وسائط ہوں تو خلل فی الانتقال ثابت ہوگا ورنہ نہیں حالانکہ خلل فی الانتقال ایک لازم و واسطہ سے بھی ثابت ہوتا ہے لہذا جمع لا کر انہیں کثیرہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:** لازم واحد یا واسطہ واحدہ سے خلل کا وقوع قلیل ہے اور قاعدہ ہے کہ "القلیل کالمعدوم" ہے شارح نے جس کے سبب ایک لازم و واسطہ کو غیر معتبر جانا کیونکہ الحکم للاکثر کہ حکم اکثریت پر لگایا جاتا ہے اور جمع سے مافوق الواحد مراد ہے جو کہ مستعمل و شائع ہے۔

﴿......**قولہ کقول الاخر** الخ۔ ماتن نے اپنا اسلوب (کقولہ) تبدیل کرتے ہوئے کقول الآخر فرمایا تا کہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ یہ بھی فرزدق کا شعر ہے۔ خلل فی الانتقال کی مثال: سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ٭ وتسكب عيناى الدموع لتجمدا ۔ اس شعر میں شاعر نے دو چیزوں کو کنایہ بنایا ہے اول سکب الدموع (آنسو بہانا) کو اپنے محبوب سے جدائی اور غم پر کنایہ بنایا جو کہ درست ہے۔ دوئم جمود العین (آنکھوں کے آنسو کا جم جانا) کو محبوب سے ملاقات کے وقت حاصل ہونے والی خوشی و فرحت سے کنایہ بنایا جو کہ غلط ہے کیونکہ رونے کے وقت جمود عین سے آنکھوں کا آنسو بہانے سے بخیل ہونا تو متبادر الی الفہم ہے مگر رونے کے وقت جمود عین سے خوشی و فرحت مراد لینا درست نہیں کیونکہ خوشی تو محبوب سے ملاقات کے وقت حاصل ہوتی ہے نہ کہ جدائی و فراق کے وقت۔

﴿نوٹ﴾ فصاحت فی الکلام میں معنی اصلی سے معنی ثانی یعنی مجازی یا کنائی کا قریب الفہم ہونا شرط ہے اگر قریب الفہم نہیں بلکہ اصلی سے اتنا بعید الفہم کہ قرائن خفیہ کی وجہ سے مراد کو سمجھنے کے لئے لوازم وسائط کثیرہ کا محتاج ہے تو یہ تعقید ہوگی جو کہ فصاحت کلام کی ضد ہے۔ یعنی لوازم وسائط کی چار صورتیں ہیں ﴿اول﴾ قرائن خفیہ مع تعدد لوازم وسائط جیسے متن میں مذکورہ شعر۔ ﴿ثانی﴾ قرائن خفیہ مع عدم تعدد لوازم وسائط یہ دونوں صورتیں مخل بالفصاحت ہیں کما مر آنفا۔ ﴿ثالث﴾ قرائن غیر خفیہ مع التعدد مثلاً فلان كثير الرماد (زیادہ راکھ والا)۔ ﴿رابع﴾ قرائن غیر خفیہ مع عدم التعدد جیسے فلان طویل النجاد۔ آخری دو صورتیں فصیح ہیں۔

**قِيْلَ وَمِنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَتَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ كَقَوْلِهٖ ؏ سُبُوْحٌ لَهَا مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدُ وَقَوْلِهٖ ؏ حَمَامَةَ جَرْعٰى حَوْمَةِ الْجَنْدَلِ اسْجَعِيْ. وَفِيْهِ نَظَرٌ**

﴿ترجمہ﴾ کہا گیا کہ (مخلات مذکورہ کے علاوہ) کثرت تکرار اور پے در پے اضافات کے ہونے (سے بھی خالص

ہو) جیسا کہ شاعر کا قول "اس گھوڑے کے لئے اسی کی ذات سے اسکی شرافت پر نشانیاں (پائی جارہی) ہیں" اور شاعر کا قول "اے انجمر، اونچی، پتھریلی زمین کی کبوتری تو گیت گا"۔۔۔ اور یہ قول محل نظر ہے۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے حسب سابق ماتن فصاحت فی الکلام میں اپنے معاصرین کے اختلاف کو بیان کر رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ماتن کے معاصرین نے کہا کہ مخلات مذکورہ کے ساتھ کلام تکرار اور تتابع الاضافات سے بھی خالص ہو تو وہ فصیح کہلائے گا ماتن نے فرمایا کہ ہمیں اس موقف میں نظر کی ضرورت ہے کیونکہ اگر کثرت تکرار اور تتابع اضافات کے سبب الفاظ کی ادائیگی زبان پر ثقیل ہے تو تنافر کلمات کے ذریعے احتراز ہو جائیگا لہذا انھیں مستقل مخل نہیں بنایا جاسکتا اور کثرت تکرار اور تتابع اضافات کے سبب الفاظ میں ثقل پیدا نہیں ہوتا تو یہ فصاحت میں مخل نہیں ہو سکتے کیونکہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات قرآن وحدیث میں مستعمل ہیں جو ان کے فصیح ہونے پر دلیل کافی وشافی ہیں کیونکہ اگر کثرت تکرار اور تتابع اضافات کو مخل بالفصاحت مانا جائے تو قرآن پاک کا غیر فصیح، یا اللہ تعالی کی طرف جہالت یا عجز کی نسبت کرنا لازم آئیگا اور لوازمات ثلاثہ باطل کما مر تو ملزومات یعنی کثرت تکرار اور تتابع اضافات کو مخل بالفصاحت ماننا بھی باطل ہے۔ تفصیل ذیل کی بحث میں دیکھیں۔

﴾...... **قوله ومن كثرة التكرار** الخ۔ قول مذکور سے ماتن اپنے معاصرین کے اقوال کو بیان کر کے انکار فرمانا چاہتے ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا کہ الفصاحۃ فی الکلام مخلات مذکورہ کے علاوہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے بھی خالص ہو تو فصیح ہوگا۔ کثرت تکرار جیسے **وتسعدني في غمرة بعد غمرة = سبوح لها منها عليها شواهد**۔ تتابع اضافات جیسے **حمامة جرعى حومة الجندل اسجعي = فانت مراى من سعاد ومسمع**

﴿نوٹ﴾ علامہ تفتازانی کا مذہب سمجھنے سے قبل ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے کہ تکرار کا مطلب ہے کہ دوسری مرتبہ کسی چیز کا مذکور ہونا اور اسکی دو صورتیں ہیں ایک تکرار ضمائر میں ہو کما مر فی المثال دوئم تکرار مذکور ضمائر کے علاوہ میں ہو جیسے آنے والی آیت مبارکہ میں۔ ایسے ہی اشتمال اضافت کی بھی دو صورتیں ہیں اول متداخلہ جسے متراکبہ اور متواصلہ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے یعنی پہلا اسم مضاف دوسرے میں دوسرا تیسرے میں آخر تک۔ جیسا کہ متن میں مذکور شعر۔ ثانی غیر متداخلہ جسے غیر متراکبہ یا متفاصلہ سے موسوم کیا جاتا ہے جیسا کہ آنے والی حدیث میں۔

علامہ تفتازانی اس کا رد فرماتے ہیں کیونکہ اگر کثرت تکرار اور تتابع اضافات کے سبب الفاظ کی ادائیگی زبان پر ثقیل ہے تو تنافر کلمات کے ذریعے احتراز ہو جائیگا لہذا انھیں مستقل مخل نہیں بنایا جاسکتا اور کثرت تکرار اور تتابع اضافات کے سبب الفاظ میں ثقل پیدا نہیں ہوتا تو یہ فصاحت میں مخل نہیں ہو سکتے اور یہ کیسے مخل بالفصاحت ہو سکتے ہیں حالانکہ یہ قرآن وحدیث میں مستعمل ہیں جو ان کے فصیح ہونے پر دلیل کافی وشافی ہیں۔ قرآن پاک سے کثرت تکرار کی مثال **فالهمها فجورها وتقوىها** بلکہ پوری سورہ مبارکہ کثرت تکرار کی مثال بن سکتی ہے تتابع اضافات کی مثال **مثل داب قوم نوح**۔ احادیث مبارکہ سے کثرت تکرار واضافت کی مثال حضرت یوسف علیہ السلام کی تعریف میں نبی کریم ﷺ کا فرمان: **الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم = يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم**۔ اگر آپ کی بیان کردہ بات کو مخل بالفصاحت تسلیم کرلیا جائے تو قرآن پاک واحادیث مبارکہ کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا اور یہ لازم باطل ہے فالملزوم مثلہ۔ نیز تنافر میں قرب مخارج

کو ملفاظ ثقل قرار دینے کی طرح اس سے بھی اللہ تعالیٰ کی طرف عجز یا جہل کی نسبت کرنا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور اصول ہے کہ جس سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل معلوم ہوا کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات کو مخل بالفصاحت قرار دینا باطل۔

**سوال:۔** علامہ زوزنی اس مثال پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں تکرار "ذکر الشیء مرتین" یعنی دو ذکروں کا مجموعہ تکرار کہلاتا ہے اور تکرار کا تعدد دو ذکروں کے مجموعہ کا دو مرتبہ یعنی کل چار مرتبہ ذکر کرنے سے حاصل ہوگا اور تکرار کے تعدد کی کثرت کم از کم چھ مرتبہ ذکر کرنے سے حاصل ہوگی جبکہ یہ شعر تکرار کے متعدد (کم از کم چار) ہونے کی مثال بھی نہیں بن سکتا چہ جائیکہ کثرت تکرار کی مثال میں پیش کیا جائے کیونکہ یہاں ضمائر صرف تین بار مذکور ہیں پس معلوم ہوا کہ مثال "ممثل لہ" کے مطابق نہیں۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تکرار سے "الذکر الثانی المسبوق بآخر" اور کثرت و تعدد سے (مافوق الواحد) مراد ہے پس معلوم ہوا کہ ثانی کے ذکر سے تکرار اور ثالث کے ذکر سے کثرت (تعدد) پایا گیا لہذا مثال ممثل کے مطابق ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** ماتن کے قول "کثرت التکرار" میں اضافت "اضافۃ المسبب الی السبب" (ذکر کی کثرت جو تکرار سے حاصل ہو) کے قبیل سے ہے اور تین مرتبہ ذکر سے "کثرت ذکر" حاصل ہوگی کما ھو الظاہر۔

## وَفِي الْمُتَكَلِّمِ مَلَكَةٌ يُقْتَدَرُ بِهَا عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَقْصُودِ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ............

**﴿ترجمہ﴾** اور متکلم میں (فصاحت کی تعریف یوں ہے کہ) ایسا ملکہ جس کے ذریعے انسان مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ ادا کرنے پر قادر ہوتا ہو.........

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اب فصاحت کی تیسری اور آخری قسم فصاحت فی المتکلم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایسا ملکہ جس کی وجہ سے انسان مقصود کو فصیح لفظ کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو فصاحت متکلم کہلاتا ہے۔ دریں مقام یہ ابحاث تفصیلاً ہونگیں۔ فصاحت فی المتکلم کی تعریف اور ملکہ کی تعریف و تشریح۔ لفظ اقتدار و تعبیر لانے کی وجہ۔ فصاحت متکلم کو "بلفظ فصیح" سے مقید کرنے کا سبب بیان کیا جائے گا۔

﴾......**قولہ وفی المتکلم** الخ۔ فصاحت فی المتکلم کی تعریف۔ **ھی ملکۃ یقتدر بھا علی التعبیر عن المقصود بلفظ فصیح** یعنی ایسا ملکہ جس کی وجہ سے انسان مقصود کو فصیح لفظ کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو فصاحت متکلم کہلاتا ہے۔

**﴿نوٹ﴾** ملکہ پر تفصیلی بحث سے قبل ایک تمہید جس میں ہمیں ملکہ کے مقسم و ماخذ کا صحیح علم ہوگا۔ موجودات حادثہ کی بابت حکماء و متکلمین کے مابین اختلاف ہے۔ حکماء فرماتے ہیں کہ موجودات حادثہ مقولات عشرہ (محمولات عشرہ) یعنی جوہر اور عرض کی نو قسموں (کم، کیف، اضافت، متی، این، وضع، ملک، فعل اور انفعال) میں منقسم ہیں اور یہی مقولات ممکنہ موجودات کے لئے اجناس عالیہ ہیں اور چونکہ جنس ذی جنس پر محمول ہوتی ہے اس لئے انہیں محمولات بھی کہا جاتا ہے، موجودات ممکنہ حادثہ میں سے کوئی چیز ایسی نہیں جس پر یہ محمول نہ ہوتے ہوں۔ ان کی پھر دو قسمیں ہیں ایک غیر نسبیہ (ما لا یتوقف تعقلھا علی تعقل الغیر) یعنی جن کا تصور غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو۔ جیسے جوہر، کم اور کیف۔ دوم اعراض نسبیہ (ما

یتوقف تعقله علی تعقل الغیر) مذکورہ تین کے علاوہ باقی تمام اعراض نسبیہ ہیں۔ متکلمین فرماتے ہیں کہ موجودات حادثہ صرف جوہر و عرض میں منقسم ہیں اور عرض صرف کیفیت کا نام ہے۔ عرض کی باقی اقسام ان کے نزدیک غیر معتبر ہیں کیونکہ عرض موجود فی الخارج کو کہتے ہیں جبکہ مذکورہ چیزیں موجود فی الخارج نہیں کیونکہ یہ امور اعتباریہ سے ہیں، یہ خارج اعیان میں ثابت نہیں ہیں بلکہ خارج اذہان میں بھی ان کا ثبوت وتحقق نہیں ہے، ان کا "تحقق نفسی" مشاہدہ بالبصر تک نہیں پہنچ سکا تو عرض کیسے بن سکتے ہیں۔ یہی مذہب اہلسنت کا بھی ہے۔ الغرض عرض کی قسم کیف ہو کما ہو عند الحکماء یا عرض ہی کا نام کیف ہو کما ہو عند اہل سنت والجماعۃ۔ کیفیت کی چار قسمیں ہیں (الف) کیفیت محسوسہ، اسکی دو قسمیں ہیں اول، کیفیت محسوسہ راسخہ جسے انفعالیہ سے موسوم کیا گیا ہے جیسے شہد کی مٹھاس یا آگ کی گرمی۔ دوئم، کیفیت محسوسہ غیر راسخہ جسے انفعالات (وہ کیفیت جو کسی سے متاثر ہونے کے سبب حاصل ہو) کہا گیا ہے مثلاً شرمندگی کی سرخی۔ (ب) کیفیت کمیات جیسے زوجیت وفردیت۔ (ج) کیفیت نفسانیہ مختصہ بہ ذوات الانفس، اسکی بھی دو قسمیں ہیں اول اگر راسخہ ہو تو ملکہ کہلائی گی جیسے حیات وادراکات وغیرہ۔ دوئم غیر راسخہ ہو تو حال کے نام سے موسوم ہوگی جیسے لذت، فرح اور غم وغیرہ۔ (د) کیفیت استعدادیہ، اسکی بھی دو قسمیں ہیں اول، سہولیہ (آسان) ہو تو لاقوہ۔ دوئم اگر کیفیت استعدادیہ صعوبیہ (مشکل) ہو تو قوہ سے عبارت ہوگی۔ بعد از تمہید ملکہ کی تعریف۔

**ملکہ کی تعریف** ھی کیفیۃ راسخۃ فی النفس یعنی نفس میں راسخ کیفیت ملکہ کہلاتی ہے۔

**سوال:** فصاحت متکلم کی تعریف کو ملکہ کی جگہ صفت یا حال کے ساتھ مقید کیوں نہ کیا؟

**جواب:** تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ جب تک انسان میں یہ کیفیت راسخ نہیں ہوگی اسے فصیح نہیں کہیں گے۔

**سوال:** فصاحت متکلم کی تعریف میں "یقتدر" کا لفظ استعمال کیا یعنی اسے باب افتعال سے لائے، قدرت سے "یقدر" یا تعبیر سے "یعبر" کیوں نہیں کہا۔

**جواب:** قدرت تو اس لئے نہیں کہ **قاعدہ** ہے کہ "زیادۃ الحروف تدل علی زیادۃ المعانی" یعنی حروف کی زیادتی معانی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے۔ اور تعبیر اس لئے نہیں لائے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ متکلم کو قدرت تامہ حاصل ہو تو وہ فصیح ہوگا عام ہے تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ اگر تعبیر ذکر کرتے تو اس کا مطلب ہوتا کہ جب وہ بالفعل بات کر رہا ہو تو اسے فصیح کہیں گے اور اگر خاموش ہو گیا تو وہ فصیح نہیں کہلائے گا۔

**سوال:** فصاحت متکلم کو "بلفظ فصیح" کے ساتھ کیوں مقید کیا حالانکہ کلام سے متکلم بنتا ہے، لفظ سے متکلم نہیں بنتا؟

**جواب:** اگر فصاحت متکلم کو "کلام فصیح" کے ساتھ مقید کرتے تو لازم آتا کہ فصاحت متکلم میں مقصود کی تعبیر فقط "کلام فصیح" کے ساتھ ممکن ہے جو کہ محال ہے کیونکہ متکلم کا مقصود کبھی مفرد سے متعلق بھی ہوتا ہے جیسے آپ گنتی کے لئے مختلف اجناس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: گھر، غلام، لونڈی، کپڑے اور چٹائی وغیرہ۔ لہٰذا ماتن نے "لفظ فصیح" کی قید لگا کر مفرد اور مرکب سب کو شامل کر دیا۔

**سوال:** آپ نے فصاحتِ متکلم کی تعریف میں ملکہ (جو کیفیت نفسانیہ راسخہ ہے) کو موصوف بنایا اور اقتدار مذکور کو اسکی صفت بنایا، ترجمہ یوں ہوا کہ ایسی کیفیت نفسانیہ راسخہ جس کے ذریعہ انسان مقصود کو لفظِ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہوتا ہے، فصاحت متکلم کہلاتی ہے۔ یہ تعریف

ادراک اور حیات وغیرہ (وہ چیزیں جو اپنے محل میں راسخ ہوتی ہیں) پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ اقتدار مذکور حیات وادراک پر بھی موقوف ہے یعنی ادراک اور حیات ہوگی تو اقتدار مذکور حاصل ہو سکے گا حالانکہ تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا لازم ہوتا ہے جبکہ آپ کی بیان کردہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔

**جواب:** قبل از جواب تمہید۔ موقوف علیہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ موقوف کی ذات میں داخل ہے یا خارج اگر داخل ہو تو اسے رکن یا سبب سے موسوم کرتے ہیں اور اگر موقوف علیہ، موقوف کی ذات سے خارج ہے تو اسے شرط کہتے ہیں مثلاً نماز، رکوع وسجود اور طہارت وغیرہ پر موقوف ہے تو جو چیزیں نماز میں داخل ہوگی وہ نماز کے ارکان یا بالفاظ دیگر اسباب کہلائیں گی مثلاً رکوع وسجود وغیرہ اور جو چیزیں نماز سے خارج ہیں وہ نماز کی شرائط ہوگی مثلاً طہارت وغیرہ ذالک۔ بعد از تمہید **﴿اولاً﴾** ہم مانتے ہیں کہ اقتدار مذکور ادراک اور حیات پر بھی موقوف ہے مگر موقوف سے اسباب مراد ہیں، شرائط مراد نہیں ہیں اور ادراک اور حیات اقتدار مذکور کی شرائط ہیں کیونکہ مؤثر کو سبب کہتے ہیں اور جس پر مؤثر کا اثر موقوف ہو اسے شرط کہتے ہیں اور چونکہ ادراک اور حیات پر مؤثر یعنی متکلم کا اثر یعنی کلام موقوف ہے لہٰذا یہ شرط ہوئے سبب نہ ہوئے۔ **﴿ثانیاً﴾** اگر مان بھی لیں کہ ادراک اور حیات بھی سبب ہیں شرط نہیں ہیں تو پھر سبب کی دو قسمیں ہیں سبب قریب اور سبب بعید اور سبب سے ہماری مراد سبب قریب ہے سبب بعید نہیں تو ملکہ اقتدار مذکور کا سبب قریب ہے اور ادراک وحیات سبب بعید ہے یعنی اقتدار مذکور ادراک اور حیات پر بھی موقوف ہے مگر ملکہ کے واسطہ سے جبکہ اقتدار مذکور ملکہ پر بغیر واسطہ کے موقوف ہے۔ فلا اعتراض۔

## وَالْبَلَاغَةُ فِی الْكَلَامِ مُطَابَقَتُهٗ لِمُقْتَضَى الْحَالِ مَعَ فَصَاحَتِهٖ....

**﴿ترجمہ﴾** اور کلام میں بلاغت (کی تعریف یوں ہے کہ) کلام کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا درانحالیکہ کلام فصیح بھی ہو۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن فصاحت کی تفصیلی بحث سے فارغ ہو کر اب بلاغت کی تفصیلی بحث کرنا چاہتے ہیں۔ اس بحث میں (1) بلاغت فی الکلام کی تعریف اور اسکی شرط کی وضاحت۔ (2) مقتضی الحال کی حد اضافی وحدِ لقبی کو تفصیلاً ذکر کیا جائیگا۔

﴾......**قوله البلاغة فی الکلام** الخ البلاغۃ فی الکلام مطابقته لمقتضی الحال مع فصاحته۔ کلام کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا درانحالیکہ وہ فصیح بھی ہو۔

**سوال:** ماتن نے بلاغت کلام کو مع فصاحتہ کی قید سے مقید کیوں کیا حالانکہ یہ مفتاح سے ماخوذ ہے مگر مفتاح میں قید مذکور موجود نہیں ہے اور نہ ہی کسی دوسرے نے اسے ذکر کیا ہے۔

**جواب:** دراصل ماتن ایک نکتہ کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ دیگر ائمہ بلاغت کے نزدیک بلاغت فقط مطابقت مذکورہ کا نام ہے جبکہ ماتن کے نزدیک بلاغت کا تحقق دو چیزوں پر موقوف ہے۔ ایک فصاحت یعنی اس کے کلمات فصیح ہوں چاہے معنوی فصاحت ہو مثلاً تعقید معنوی سے خالص ہونا یا فصاحت لفظی ہو مثلاً تنافر، غرابت، ضعف التالیف اور مخالفت القیاس سے خالص ہو۔ دوسری مطابقت مذکورہ کا ہونا بھی لازمی ہے۔ خلاصہ ماتن کے نزدیک "فصاحت" بلاغت کے مفہوم میں معتبر ہے تو اسکی رعایت کی جانب اشارہ کرنے کے لئے ماتن نے "مع فصاحتہ" سے

مشروط کر دیا اور باقی ائمہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا لہٰذا انہوں نے بلاغت کی تعریف کو اس قید سے مقید بھی نہیں کیا۔

﴿...... **قوله لمقتضى الحال** الخ۔ مقتضی حال کا بیان۔ مقتضی الحال مرکب اضافی ہے اور قاعدہ ہے کہ مضاف کی معرفت "مضاف الیہ" کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے لہٰذا پہلے مضاف الیہ کی تعریف و وضاحت کریں گے پھر مضاف کی کہ موقوف علیہ مقدم اور موقوف مؤخر ہوتا ہے۔ ایسی تعریف کو حد اضافی سے موسوم کیا جاتا ہے۔ الحال هو الامر الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يؤدى به اصل المراد خصوصية ما۔ یعنی اصلِ مراد کو ادا کرنے والے کلام کے ساتھ کسی خصوصیت کا تقاضا کرنے والا امر "حال" کہلاتا ہے۔ اور خصوصیت (نكتة مختصة يا مزيت مختصة بالمقام) کو مقتضی کا نام دیں گے اور یہ مضاف کی تعریف ہوگئی اور ان دونوں کی تعریف سے مقتضی الحال کی حد اضافی حاصل ہوئی۔ مثلاً مخاطب کا منکرِ حکم ہونا "حال" ہے جو کلام کو مؤکد لانے کا تقاضا کرتا ہے تو "تاکید" مقتضی الحال ہے اور کلام کو مؤکد کرتے ہوئے ان زیداً فی الدار کہنا "مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال" ہے یعنی یہاں دو طرح کا کلام ہے ایک کلام ظاہری کہ مقتضی الحال خصوصیت اور مطابقت کلام "خصوصیت پر مشتمل" ہونے کا نام ہے اور دوئم کلام تحقیقی کہ مقتضی الحال ایسا کلام کلی ہے جو کسی خصوصیت پر مشتمل ہو جیسے کہ علامہ تفتازانی نے علم المعانی کی تعریف کے تحت فرمایا "ومقتضى الحال في التحقيق هو الكلام الكلي المتكيف بكيفية مخصوصة" نفس خصوصیت کا نام مقتضی الحال نہیں ہے۔ مطابقت کلام کا مطلب ہے کہ یہ مطابقت مقتضی الحال (کلی) کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہے جو کلی (مقتضی الحال) پر صادق آرہی ہے۔ اور ہمارا قول کہ "جزئی کلی پر صادق آرہی ہے" منطقیوں کے قول "کلی جزئی پر صادق آرہی ہے" کا عکس ہے۔ الحتصر معلوم ہوا کہ کلام ظاہری اور کلام تحقیقی کے اعتبار سے مقتضی الحال اور مطابقت کلام میں تغائر پایا جارہا ہے جبکہ حال دونوں صورتوں میں الامر الداعی الخ ہی رہے گا۔

**وَهُوَ مُخْتَلِفٌ فَاِنَّ مَقَامَاتِ الْكَلَامِ مُتَفَاوِتَةٌ فَمَقَامُ كُلٍّ مِّنَ التَّنْكِيْرِ وَالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالذِّكْرِ يُبَايِنُ مَقَامَ خِلَافِهٖ وَمَقَامُ الْفَصْلِ يُبَايِنُ مَقَامَ الْوَصْلِ وَمَقَامُ الْاِيْجَازِ يُبَايِنُ مَقَامَ خِلَافِهٖ وَكَذَا خِطَابُ الذَّكِيِّ مَعَ خِطَابِ الْغَبِيِّ۔**

﴿**ترجمه**﴾ اور مقتضی الحال مختلف ہوتا ہے کیونکہ بیشک کلام کے مقام مختلف و متفاوت ہیں تو تنکیر، اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ان کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے اور فصل کا مقام وصل کے مقام کے مبائن ہے اور ایجاز کا مقام اس کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے اور ایسے ہی ذکی کا خطاب غبی کے ساتھ خطاب (کے مبائن ہے)

﴿**خلاصه**﴾ چونکہ بلاغت کی تعریف میں مقتضی الحال کا ذکر آیا تھا جس کی مکمل تفصیل قول سابق میں مذکور ہو چکی۔ ماتن "وهو مختلف الخ" سے مقتضیات احوال کے ضبط کی تمہید اور حال کے مقتضیات (بالفتح) کو اجمالاً بیان فرما رہے ہیں تاکہ انکی تفصیلی واقفیت پر شوق دلایا جاسکے اور اپنے آئندہ قول "وارتفاع شان الكلام الخ" سے اجمال مذکور کی تفصیل بیان کریں گے اور حال کے مقتضیات (اسم مفعول) مختلف ہیں کیونکہ حال کے مقتضیات (اسم فاعل) مختلف ہیں اور حال و مقام متحد بالذات ہیں لہٰذا جب مقام کلام کا تقاضا مختلف ہوگا بعینہ حال کا تقاضا بھی مختلف ہو جائے گا۔ حال کے مقتضی کی تین اقسام ہیں۔ اول جو جزء و جملہ کے متعلق ہو، اسے ماتن نے

لمقام کل من التنکیر الخ سے بیان کیا۔ دوئم جو دو جملوں کے متعلق ہو اسے ماتن نے مقام الفصل یباین الخ سے بیان کیا۔ سوئم جو مذکورہ دونوں قسموں کے علاوہ کے متعلق ہو، اس قسم کو ماتن نے مقام الایجاز یباین الخ سے بیان کیا ہے۔ ذیل میں قول مذکور کے تحت مقتضی الحال کی اقسام، مقتضی الحال ومقامات کلام کے اختلاف وتفاوت کی تشریح اور وکذا خطاب الذکی الخ کو علیحدہ کرکے ذکر کرنے کی وجہ تفصیلاً مذکور ہوگی۔

﴿......قولہ وھو مختلف الخ۔ یہاں سے ماتن اجمالاً حال کے مقتضیات (بالفتح) یعنی تقاضے بیان فرمارہے ہیں جنہیں سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ آپ حال اور مقام کے اتحاد واختلاف سے واقف ہوں۔ ان دونوں میں ذاتاً مفہوماً "اتحاد" اور اعتباراً "تغائر" پایا جاتا ہے۔ الغرض حال ومقام میں دو طرح کا تغائر ہے (اول) جب یہ وہم ہو کہ یہ کلام کے ورود کا زمانہ ہے تو اسے حال کا نام دیں گے اور یہ خیال آئے کہ ورود کلام کا محل ومکان ہے تو مقام کے نام سے پکارا جائے گا اور یہاں حال ومقام سے یہی معنی مراد ہیں۔ حال سے تین زمانوں سے ایک زمانہ مخصوصہ اور مقام سے اسم مکان والے معانی مراد نہیں ہیں۔ (دوئم) حال مقتضی (بالکسر فاعل) کی طرف مضاف ہوتا ہے مثلاً حال الانکار اور حال خلو الذہن وغیرذالک اور مقام مقتضی (بالفتح مفعول) کی طرف مضاف ہوتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے مقام التاکید والاطلاق والحذف والاثبات وغیرذالک۔ چونکہ حال ومقام متحد بالذات ہیں لہٰذا جب مقام کلام کا تقاضا مختلف ہوگا بعینہ حال کا تقاضا بھی مختلف ہوجائے گا لہٰذا یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ ماتن کی دلیل (کہ مقامات کلام مختلف ہیں) ماتن کے دعوی (مقتضی الحال مختلف ہے) کے مطابق نہیں ہے کیونکہ کبھی مقام مختلف ہوتا ہے مگر مقتضی الحال مختلف نہیں ہوتا جیسا کہ آگے سوال وجواب میں آرہا ہے لہٰذا ماتن کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ مقامات کلام مختلف ہیں کیونکہ مقتضی الحال مختلف ہوتا ہے جبکہ ماتن کی عبارت اس کا عکس ہے۔

### حال کے مقتضیٰ کی تین قسمیں ہیں

﴿اول﴾ جو جزء جملہ کے متعلق ہوں (اس قسم کو ماتن نے فمقام کل من التنکیر الخ سے بیان کیا ہے)۔ اس کی پھر تین صورتیں ہیں (الف) نفس اسناد کی طرف راجع ہو مثلاً تاکید سے خالی ہونا، استحسان تاکید کے ساتھ اور وجوب تاکید کے ساتھ مؤکد ہونا۔ (ب) مسندالیہ کی جانب راجع ہو مثلاً مسندالیہ کا محذوف وثابت، معرفہ ونکرہ مخصوص وغیر مخصوص، توابع کے ساتھ مصحوب وغیر مصحوب بالتوابع ہونا، مقدم ومؤخر اور مسندالیہ پر مقصور وغیر مقصور ہونا (ج) مسند کی جانب راجع ہو مثلاً مسندالیہ کے ساتھ مذکورہ امور اور مسند کا مفرد فعلی وغیر فعلی، جملہ اسمیہ، فعلیہ، شرطیہ یا ظرفیہ ہونا اور کسی متعلق سے مقید یا غیر مقید ہونا۔ تمام امور کی مثالیں ہر قسم کے تحت آنے والی ہیں۔ ﴿دوئم﴾ جو دو جملوں کے متعلق ہوں (اس قسم کو ماتن نے "مقام الفصل یباین الخ سے بیان کیا ہے)۔ اسکی دو صورتیں ہوگی کہ دونوں جملے وصلی ہوتے یا فصلی ہوتے۔ ﴿سوئم﴾ جو ان میں سے کسی کے بھی متعلق نہ ہوں مثلاً مذکورہ بالا امور کو مساوات وایجاز اور اطناب کے طور پر لانا (اس قسم کو ماتن نے مقام الایجاز الخ سے ذکر کیا ہے) ۔ یہی وجہ ہے کہ ماتن نے آنے والے کلام میں تین بار "لفظ مقام" کا اعادہ کیا ہے جو اسی تقسیم کی طرف اشارہ ہے یعنی پہلے مقام کے تحت قسم اول کو دوسرے مقام کے تحت قسم ثانی اور تیسرے مقام کے بعد قسم ثالث کو بیان کیا ہے۔ اقسام ثلاثہ کی تفصیلی بحث عنقریب آرہی ہے فانتظر لہ۔

﴿......قولہ متفاوتۃ الخ۔

**سوال:۔** ماتن نے فرمایا "مقتضی الحال مختلف ہوتا ہے کیونکہ بیشک کلام کے مقام مختلف ومتفاوت ہیں" یعنی ماتن نے مقتضی الحال کے مختلف ہونے کی دلیل مقام کلام کے مختلف ہونے کو بنایا۔اس دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ جب بھی مقام مختلف ہو مقتضی بھی مختلف ہو جائے حالانکہ کبھی مقام مختلف ہوتا ہے مگر مقتضی متحد وغیر مختلف ہوتا ہے مثلاً تعظیم وتحقیر یہ دو بالذات علیحدہ علیحدہ مقام ہیں اور ان کا مقتضی واحد یعنی حذف ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے اول میں مسند الیہ کی تعظیم کے سبب اپنی زبان سے مسند الیہ کو محفوظ رکھنے کا وہم ڈالنے کے لئے اور ثانی میں مسند الیہ کی تحقیر کے لئے اپنے زبان کو مسند الیہ سے محفوظ رکھنے کا وہم ڈالنے کے لئے حذف کیا جاتا ہے۔معلوم ہوا کہ مقام کے مختلف ہونے سے مقتضی کا مختلف ہونا ضروری نہیں ہے۔بس ثابت ہوا کہ ماتن کی بیان کردہ دلیل تام نہیں ہے۔

**جواب:۔** اختلاف مقامات سے انکی ذات وتعدد کا اختلاف مراد نہیں کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ اختلاف مقامات سے اختلاف "تقاضا مقامات" کا اختلاف مراد ہے اور بیشک تقاضا کا اختلاف مقتضی کے اختلاف کو واجب کرتا ہے اور تعظیم وتحقیر بالذات تو مختلف ہیں مگر تقاضا کے اعتبار سے مختلف نہیں ہیں کیونکہ دونوں کا تقاضا حذف ہے۔معلوم ہوا کہ بالذات اختلاف مراد نہیں بلکہ تقاضا اختلاف مراد ہے جو کہ معترض کی بیان کردہ صورت میں مفقود ہے فلا اعتراض۔

**قولہ فمقام کل من التنکیر والاطلاق الخ۔**

ماتن قول مذکور سے مقتضیات احوال کی پہلی قسم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔مسند الیہ کی تنکیر ("رجل" فی الدار قائم ،جاء "رجل") اور مسند کی تنکیر (زید "قائم"، "جاء" زید) کا مقام انکی تعریف کے مقام ("زید" قائم وزید "القائم") کے مبائن ہے اور ایسے ہی اطلاق نسبت یعنی نسبت کا تقیید سے خالی ہونا (زید قائم) یا تعلق کا مطلق ہونا یعنی مسند اپنے معمول کے ساتھ بغیر تقیید کے متعلق ہو (ضربت زیدا) کے مقامات نسبت و مقامات تعلق کو تاکید،ادا ۃ قصر وغیرہ سے مقید کرنے کے مقام کے مخالف ہیں۔تقیید نسبت کی امثلہ ان زیدا قائم ،مازید الا قائم اور انما زید قائم۔تقیید تعلق جیسے لاضربن زیدا ،ماضرب زید الا عمروا۔مسند الیہ یا مسند کا اطلاق یعنی مسند الیہ یا مسند کا تابع کی تقیید کے بغیر استعمال ہونا (زید قائم) یا مسند کے متعلق یعنی معمول کا اطلاق (زید ضارب رجلا) کے مقامات مسند الیہ کی تابع کے ساتھ تقیید (زید الطویل قائم) یا مسند یا متعلق مسند کو تابع یا شرط یا مفعول کے ساتھ مقید کرنے کے مقام کے مبائن ہے جیسے مسند کی مثال زید رجل طویل ،زید قائم ان قام عمرو۔متعلق مسند کی مثال زید ضارب رجلا طویلا اور رایت ضاربا عمروا۔ایسے ہی مسند الیہ ومسند کو حال یا تمیز کے بغیر ذکر کرنے کا مقام حال وتمیز سے مقید کرنے کے مقام کے خلاف ہے۔مسند الیہ کی مثال جاء زید راکبا ،طاب عمرو نفسا۔مسند کی مثال رکبت الفرس مسرجا واشتریت عشرین غلاما۔اور یوں ہی مسند الیہ،مسند اور متعلق مسند کی تقدیم کا مقام تاخیر کے مقام کے مخالف ہے۔جیسے زید قائم ،قام زید ،زیدا ضربت، ضاحکا جئت۔نیز مسند الیہ،مسند اور متعلق مسند کے ذکر کا مقام حذف کے مقام کے مخالف ہے۔جیسے کیف حالک کے جواب میں "مریض"۔"من فی الدار" کے جواب میں "زید" وغیرہ۔

**قولہ مقام خلافہ الخ۔**

**سوال:۔** مرجع کے لئے قاعدہ ہے کہ المرجع ھو القریب یعنی جو قریب مذکور ہو وہی مرجع کا حق دار ہوتا ہے یا قاعدہ ہے "الاقرب

ھو الاحق" جو قریب مذکور ہو گا وہی مرجع کا زیادہ حقدار ہو گا۔ ان قواعد کے تحت خلافہ کی ضمیر کا مرجع "ذکر" (جو کہ قریب ہے) ہوا اور عبارت یوں بنے "تنکیر، اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ذکر کے خلاف (حذف) کے مقام کا مبائن ہے اور چونکہ ذکر کا خلاف "حذف" ہے اور یہ مباینت باطل ہے کیونکہ اختلاف و مخالفت وجود شے پر موقوف ہے جبکہ حذف عدم ذکر یعنی شے کو ختم کرنے کا نام ہے۔ معلوم ہوا کہ اس صورت میں مخالفت متصور نہیں ہو سکتی اور اگر ذکر کے علاوہ کو ضمیر کا مرجع بنائیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں ہے کیونکہ ذکر کو مرجع قرار دینے کے لئے تو قاعدہ مذکورہ ہے جو ترجیح کے لئے کافی ہے مگر ذکر کے علاوہ مراد لینے کے لئے کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے لہٰذا ذکر کے علاوہ مراد لینے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔

**جواب:** شارح تلخیص علامہ تفتازانی جواب دیتے ہیں کہ خلافہ، کی ضمیر لفظِ "کل" کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ تنکیر وغیرہ میں سے ہر ایک کا مقام ان میں سے ہر ایک کے خلاف کا مبائن ہے۔ ولا محذور فیہ۔

**﴿......قولہ ومقام الفصل﴾** الخ۔ ماتن قول مذکور سے حال کے مقتضیٰ کی دوسری قسم کو بیان کررہے ہیں۔

**سوال:** ماتن دوسری قسم کو بھی پہلی کے تحت ذکر کرتے تا کہ مزید اختصار ہو جاتا، علیحدہ کیوں ذکر کیا ہے۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** چونکہ یہ علیحدہ قسم تھی اسی لئے ماقبل سے جدا کر کے ذکر کیا تا کہ اشتراک کا وہم نہ ہو۔ **﴿ثانیاً﴾** اس باب کے عظیم الشان اور رفیع القدر ہونے پر تنبیہ کرنے کے لئے حتی کہ بعض بلغاء نے بلاغت کو انھیں ابواب کی معرفت میں منحصر کیا ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** فصل و وصل کے احوال ایک جملہ سے زائد کے ساتھ مختص ہیں برخلاف پہلی قسم کے کہ وہ ایک ہی جملہ کے اجزا کے متعلق ہے۔ گویا کہ قسم اول مفرد کے احوال اور یہ مرکب کے احوال ہوئے اور مرکب مفرد کے تحت مذکور نہیں ہوتا اسی لئے علیحدہ بیان کیا۔

**سوال:** ماتن نے سابق طریقہ کے موافق مقام الوصل کے بجائے مقام خلافہ کیوں نہ کہا۔

**جواب:** شی مذکور میں اصل یہ ہے کہ اسے صراحۃً ذکر کیا جائے اور سابق (مقام خلافہ) میں طوالت کیوجہ سے اسے ترک کر دیا گیا تھا کیونکہ ہر مذکور چیز کے مخالف کا ذکر کرتے تو متن میں طوالت لازم آتی جو متن کے مقصود کے خلاف ہے کیونکہ متون میں اختصار مطلوب ہوتا ہے اور یہاں اسی متون کے مطلوب یعنی اختصار (کیونکہ وصل میں چار حروف ہیں نیز یہ کلمہ واحدہ ہے جبکہ "خلافہ" دو کلموں پر مشتمل ہے) اور ظہور کی وجہ سے اصل پر عمل کرتے ہوئے مقام الوصل کہا ہے کیونکہ فصل کا خلاف فی الواقع وصل ہی ہے تو اگر اسے صرحۃً ذکر نہ کرتے اور یوں کہتے کہ مقام خلافہ تو وہم پیدا ہوتا کہ فصل کا خلاف عام ہے اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

**﴿......قولہ ومقام الایجاز﴾** الخ۔ اس قول سے ماتن نے قسم ثالث کو بیان کیا ہے۔

**سوال:** ایجاز کو ماقبل سے علیحدہ کیوں ذکر کیا۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** تا کہ ان کی عظمت پر تنبیہ ہو سکے کیونکہ یہ کثیر المباحث ہیں۔ **﴿ثانیاً﴾** چونکہ یہ علیحدہ قسم ہے لہٰذا اس کو جدا کر کے بیان کرنا ضروری تھا۔

**ایجاز، اطناب اور مساوات** کی تعریفات۔ **الایجاز ھو القلال اللفظ و کثرۃ المعنی** ۔ یعنی قلیل اللفظ اور کثیر المعنی عبارت کو

ایجاز کہتے ہیں۔ الاطناب هی الزیادة علی اصل المراد لفائدة ۔ کسی فائدہ کی وجہ سے اصل مراد پر (کسی کلمہ یا حرف کی) زیادتی اطناب کہلاتی ہے۔ المساواة هو التعبیر عن المعنی المراد بلفظ غیر زائد ولا ناقص عنه ۔ یعنی الفاظ ومعانی کا بالکل برابر ہونا مساوات کہلاتا ہے۔

﴿......قوله وكذا خطاب الذكى الخ۔

**سوال:** اس جملہ کو ماقبل سے کیوں جدا کیا حالانکہ یہ بھی تیسری قسم کا حصہ ہے تو اسی طریقہ (و مقام خطاب الذكى يبائن مقام الغبى) پر کہنا چاہیے تھا جبکہ ماتن نے ایسا نہیں کیا۔

**جواب:** ماتن نے اسے نئے انداز سے بیان کیا کیونکہ لفظ ''یبائن'' اور ''مقام'' کو دو مرتبہ کے ذکر سے زیادہ مختصر تھا اس لئے کہ یبائن اور مقام کی جگہ استعمال ہونے والے لفظ کذا اور مع زیادہ مختصر ہیں لہٰذا متن کی رعایت کرتے ہوئے یہ اسلوب بدیع اختیار کیا گیا۔

﴿......قوله الذكى الخ۔

**﴿نوٹ﴾** ذہن هی القوة المعدة لاكتساب الآراء یعنی اکتساب آراء کے لئے تیار کرنے والی قوت کا نام ذہن ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں ایک سریع الاکتساب دوسری عدم السریعت بصورت اول ذکاء اس کی صفت ذکی ہے اور بصورت ثانی بلادت جسکی صفت بلید ہے۔ سریع الاکتساب اگر اس میں غیر سے موصول ہونے والی چیزوں کو سمجھنے میں عمدگی وحسن ہو تو اسے فطانت کہتے ہیں اور اگر اس میں یہ حسن وعمدگی نہ ہو تو اسے غباوت کہتے ہیں۔

**سوال:** اس فائدہ سے یہ بات سمجھ آرہی ہے کہ ذکاوت کا مقابل غباوت نہیں بلکہ فطانت ہے اور ذکاوت مقسم ہے لہٰذا ماتن کا اسے مقابل کے طور پر ذکر کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** ماتن نے بطور مجاز عام (ذکاء) بولکر خاص (فطن) مراد لیا ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** ہم لغوی معنی مراد ہی نہیں لیتے کہ اشکال مذکور وارد ہو ہماری مراد عرفی معنی ہے جس میں ذکاء وفطانت مرادف المعنی ہیں لہٰذا ذکاء کو غباوت کے مقابل لانا درست ہے۔

**وَلِكُلِّ كَلِمَةٍ مَعَ صَاحِبَتِهَا مَقَامٌ..................**

**﴿ترجمہ﴾** اور ہر کلمہ کے لئے اس کے صاحب کے ساتھ ایک مقام ہے۔.....

**﴿خلاصہ﴾** ماتن کا قول مذکور قول سابق کا خلاصہ ہے کیونکہ یہ عام کا بیان ہے کما یأتی فی التفصیل۔ حاصل بحث یہ ہے کہ ہر کلمہ کو اصل معنی کی ادائیگی میں ایک خاص مقام حاصل ہے جو اس کے مشارک کو نہیں جیسے حروف شرط میں حرف ''ان'' (شک) کا فعل کے ساتھ جو مقام ہے وہ لفظ ''اذا واذ'' وغیرہ کا نہیں ہے۔ یوں ہی حرف شرط کا تعلق جو فعل ماضی کے ساتھ ہے وہ مضارع کے ساتھ نہیں۔ فعل ماضی کا مقام مضارع کو حاصل نہیں، ھل استفہامیہ کا مقام ہمزہ استفہامیہ وغیرہ کے مقام سے جدا چیز کے لئے موضوع ہے، مسند الیہ کے ساتھ مسند فعلی کا مقام مسند اسمی کے مقام سے الگ بات پر دلالت کرنے کے لئے موضوع ہے۔ جیسے ان کی تفصیل نحو وصرف اور بلاغت وغیرہ کی کتب میں پڑھی گئی ہے۔ فارجع الیہ۔

﴿......قوله ولكل كلمة مع صاحبتها الخ۔

**سوال:** ماتن نے فرمایا کہ ہر کلمہ کا اس کلمہ کے صاحب کے ساتھ ایک خاص مقام و مرتبہ ہے جو دوسرے کلمہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ یعنی ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے جس سے معلوم ہوا کہ کلمہ کا کلمہ سے ہی تعلق ہو گا کسی کلمہ کا جملہ کے ساتھ تعلق نہیں ہو گا حالانکہ جس طرح ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کے ساتھ تعلق ہے ایسے ہی ایک کلمہ کا جملہ کے ساتھ بھی ایک خاص تعلق ہے جبکہ ماتن کے کلام سے جملہ کے ساتھ تعلق مستفاد نہیں ہو رہا ہے۔

**جواب:** صاحب سے عام مراد ہے یعنی چاہے وہ حقیقۃً کلمہ یا حکماً کلمہ ہو مثلاً جملہ کہ اسے حکم کلمہ کہا گیا ہے کیونکہ جو جملہ مسند واقع ہوتا ہے اسے حکماً کلمہ ہی کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شارحین نے کلمہ کے ساتھ جملہ کی بھی مثالیں دی ہیں۔

**﴿نوٹ﴾** اس مقام پر بعض شارحین نے اقوال مذکورہ ثلاثہ کی توجیہ یوں بیان کی ہے کہ ماتن کا قول "فمقام التنكير الخ سے علم معانی کی طرف اشارہ ہے اور و كذا خطاب الذكی الخ سے علم بیان کی طرف اشارہ ہے کیونکہ ذکی کے لئے مجاز و کنایہ کے ساتھ اور غبی کے لئے تصریح و حقیقت کے ساتھ کلام کرنا مناسب ہے اور مجاز و کنایہ اور تصریح و حقیقت علم بیان کی ابحاث ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ ماتن یہاں سے علم بیان کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اور ولكل كلمة مع صاحبتها الخ سے علم بدیع کی جانب اشارہ ہے کیونکہ اکثر محسنات میں ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً الطباق (هو الجمع بين المعنيين المتقابلين یعنی دو باہم متقابل معنی کو جمع کرنا)، تجنیس (هو تشابه اللفظين في النطق لا في المعنى، یعنی دو لفظوں کا فقط نطق میں مشابہ ہونا) اور سجع (هو توافق الفاصلتين نثرا في الحرف الاخير یعنی آخری لفظ میں نثر کے اندر دونوں فاصلوں کا متفق ہونا) وغیرہ لہٰذا ماتن نے اقوال مذکورہ ثلاثہ سے فنون ثلاثہ کی جانب اشارہ کر دیا۔ اس توجیہ پر بعض حضرات نے اعتراض کیا کہ توجیہ مذکورہ سے لازم آئیگا کہ محسنات بدیعیہ پر کلام کی تطبیق بلاغت میں حسن ذاتی کے طور پر داخل ہو حالانکہ محسنات بدیعیہ حسن عرضی کے طور پر داخل بلاغت ہیں کما ھو المشہور۔ اس اعتراض کا جواب ماتن کی طرف سے بعض حضرات نے یوں دیا کہ بلاغت مقتضی الحال کی مطابقت کا نام ہے، مقتضی چاہے محسنات بدیعیہ سے ہو یا کسی اور سبب سے ہو یعنی اگر محسنات بدیعیہ اس حیثیت سے کہ وہ حسن عرضی کا سبب ہیں وہ تو اصل بلاغت سے زائد اور علم بدیع کا حصہ ہیں اور اگر اس حیثیت سے ہوں کہ مطابقت لمقتضی الحال کے متعلق ہیں یعنی مطابقت مقتضی الحال میں انکی رعایت واجب ہے تو وہ علم معانی سے ہونگی اگرچہ یہ انتہائی قلیل الوقوع بات ہے مگر اس حیثیت سے علم معانی سے ہونگی مثلاً التفات، اعراض اور تجاہل وغیرہ۔ اس کے نادر الوقوع ہونے کے سبب علمائے علم بیان نے انھیں علم معانی میں شمار نہیں کیا ہے۔ بس ثابت ہو گیا کہ محسنات بدیعیہ کو بلاغت میں داخل رکھنا ممنوع نہیں ہے۔ شارح تلخیص علامہ تفتازانی نے مطول میں اس توجیہ کا رد فرمایا کہ توجیہ مذکور سے لازم آئیگا کہ ماتن کا قول "و كذا خطاب الذكی الخ اور ولكل كلمة مع الخ اپنے محل میں واقع نہ ہوں کیونکہ یہ کلام یعنی فمقام التنكير الخ بلاغت کے مقامات کے تفاوت اور اس کے مقتضیات کے اختلاف کے لئے چلایا گیا ہے یعنی اختلافات احوال بسبب تفاوت مقامات اور قول اول سے یہ بات تو مستفاد و مفہوم ہے مگر قول ثانی (و كذا خطاب الذكی الخ) و ثالث (ولكل كلمة الخ) سے مستفاد نہیں ہوسکتی۔ ثانی سے اس لئے نہیں ہوسکتی کہ تقدیم و تاخیر اور اطلاق و تقیید وغیرہ (قول اول) اعتبارات اور خطاب الذکی وغیرہ (قول ثانی) کے مابین کوئی مناسبت نہیں ہے کیونکہ قول میں امور مذکورہ مقامات

"اعتبارات" ہیں مگر توجیہ مذکورہ کے مطابق خطاب الذکی کسی اعتبار مناسب کا نام نہیں ہے کیونکہ علم بیان میں معنی مرادی پر لفظ کی دلالت کی کیفیت لفظ کے مجاز یا کنایہ ہونے کے اعتبار سے ہوتی ہے، اس بات سے قطع نظر کہ مقتضی و مقام اس کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں حالانکہ یہاں کلام اس اعتبار سے چلایا گیا ہے کہ مقام وحال اس مجاز و کنایہ کے متقاضی ہوں لہٰذا تفاوت مقام و مقتضی کے موقع پر خطاب الذکی وغیرہ کو لانا لازم آیا جو کہ تاویل مذکور کے سبب غیر مناسب ہے اور قول ثالث سے مقام و مقتضی کا اختلاف اس لئے مستفاد نہیں ہے کیونکہ اکثر محسنات بدیعیہ میں ایسے بھی ہیں جو دو کلموں کے مابین نہیں ہو سکتے مثلاً توریہ و مبالغہ وغیرھا کہ یہ دونوں کسی دوسرے کلمہ یا کلم کلمہ کے مصاحب نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اقوال ثلاثہ مذکورہ کی بہترین توجیہ وہی ہے جو ہم نے ہر قول کے تحت بیان کردی ہے کیونکہ ہماری توجیہ کے مطابق کلام ایک وطیرہ پر رہے گا اور یہی اجمائے کلام میں اصل بھی ہے، برخلاف توجیہ مذکورہ مردودہ کے۔ معلوم ہوا کہ تمام امور مذکورہ مقام وحال کے اختلاف کے لئے اعتبار مناسب ہیں۔

**سوال:۔** شارح کی توجیہ پر لازم آئیگا کہ ماتن کا قول "ولکل کلمۃ مع ارخ" ماقبل کلام کا اعادہ ہو کیونکہ ماقبل سے بھی تو معلوم ہوا ہے کہ مسندالیہ معرف کے ساتھ پائے جانے والے مسند کا مقام و مقتضی مسندالیہ منکر کیساتھ پائے جانے والے مسند کے مقام و مقتضی کا مبائن وغیرہ ہے حالانکہ قاعدہ ہے کہ "الافادۃ خیر من الاعادۃ"۔ لہٰذا اصل مذکور کی پیروی کرتے ہوئے اسے مکرر نہیں لانا چاہیے تھا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** ماقبل فمقام کل ارخ ان مرتبوں اور خصوصیتوں کا ذکر ہے جو وضع کے بغیر حاصل ہوتی ہیں اور یہاں یعنی ولکل کلمۃ الخ میں ان چیزوں کا بیان ہے جو کلمہ کو بالوضع حاصل ہوتی ہیں۔ فلا تکرار ولا اعادہ۔ **﴿ثانیاً﴾** ماقبل ان عوارض کا بیان ہے جو نفس کلمہ کو لاحق ہوتے ہیں مثلاً تنکیر، تعریف، کلمہ کا اسمیہ و فعلیہ ہونا وغیر ذالک جبکہ یہاں وہ امور ذکر ہونگے جو ایک کلمہ کو اس کے مصاحب کلمہ کے ساتھ لاحق ہونگے مثلاً "ان شرطیہ" کا ماضی و مضارع کے ساتھ مستعمل ہونا یا ماضی کا "اذا اوران" وغیرہ کے ساتھ مستعمل ہونا۔ دونوں قسم کے احوال کا افتراق اور عدم اتحاد ظاہر ہو گیا کیونکہ اول احوال کو دوسرے احوال کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اگرچہ دوسرے اول کو لازم ہیں یعنی اول خاص اور ثانی عام ہوئے تو ماتن نے ماقبل کچھ احوال مخصوصہ کو بیان کیا اور پھر تعمیم بعد از تخصیص کے قبیل سے "ولکل کلمۃ الخ کو ذکر کردیا تاکہ یہ ان احوال کو شامل ہو جائے جن کو احوال اول شامل نہیں ہیں اور تعمیم بعد از تخصیص کو عرف میں اعادہ سے تعبیر نہیں کیا جاتا ہے۔ فلا اعتراض۔

**وَارْتِفَاعُ شَانِ الْكَلَامِ فِى الْحُسْنِ وَالْقُبُوْلِ بِمُطَابَقَتِهٖ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَانْحِطَاطُهٗ بِعَدَمِهَا**

**﴿ترجمہ﴾** اور حسن وقبول میں کلام کی شان کا ارتفاع کلام کے ساتھ اعتبار مناسب کی مطابقت سے ہوتا ہے اور کلام کی شان کا گر جانا اعتبار مناسب کی مطابقت کے نہ ہونے کے سبب ہوتا ہے۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور ماقبل قول "وھو مختلف ارخ" پر عطف از عطفِ جملہ علی جملہ کے قبیلہ سے ہے اور اس سے ماتن کی غرض مطابقت اعتبار مناسب و عدم مطابقت مذکورہ کی وجہ سے مراتب بلاغت کے تعدد اور پھر اعلیٰ، اسفل اور متوسط ہونے کی تعیین ہے خلاصہ بحث یہ ہوا کہ بلاغت کلام اگر اعتبار مناسب کے مطابقت ہوگا یعنی کلام کا اشتمال اس امر معتبر پر جو مخاطب کے حال کے مناسب ہوتا ہے پر اتم اور مخاطب کے حال کے زیادہ لائق ہوگا تو ایسا کلام بلغاء کے ہاں فی نفسہ حسن وقبول میں رفیع الشان، ارفع و اعلیٰ ہوگا اور بلاغت کلام

مطابقت مذکورہ سے جتنی ناقص وخالی ہوگی حسن وقبول میں اتنے ہی انحطاط اور ادنی درجہ پر ہوگی یعنی قبول مطابقت مذکورہ کے سبب اور انحطاط عدم مطابقت مذکورہ کے سبب ہوگا۔ مثلاً انکار ایک حال ہے اور تاکید لانا اس کا مناسب ہے تو جتنا سخت منکر کا انکار ہوگا اسی کے مطابق تاکیدات بھی ہونی چاہیے، تاکیدات جتنی منکر کے انکار کے مطابق ہوگی کلام اتنا ارفع واعلیٰ ہوگا وعلی هذا القياس غيره من المتردد والخالي عن الحكم۔

﴿ـــــ**قوله وارتفاع شان الكلام** الخ۔ ماتن عبارت مذکورہ سے مراتب بلاغت کے تعدد، بعض کی بعض پر اعلویت اور پھر اعلیٰ وادنیٰ کی تفصیلی تعیین کرنا چاہتے ہیں۔

**سوال:** اعتبار "معتبر (فاعل)" کا فعل وصفت ہے اسے مناسب (مفعول) کا وصف بنانا درست نہیں ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ مصدر بمعنی للمفعول (معتبر مفعول) کے معنی میں ہے جو مناسب کی صفت ہے۔ یہ جواب شارح کا مختار ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ چونکہ اعتبار "امر مناسب" کے لئے لازم غیر منفک تھا اس لئے بطور مبالغہ اسے اعتبار کے ساتھ ہی تعبیر کر دیا تا کہ اس کے لزوم غیر منفک ہونے کی طرف اشارہ اور تنبیہ کی جاسکے۔

**سوال:** ماتن نے قول مذکور میں دو مقدمے اول ارتفاع شان الكلام اور ثانی وانحطاطه بعدمها سے ذکر کیے ہیں۔ اول مقدمہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ارتفاع شان کلام "کمال مطابقت اور زیادتی مطابقت" سے ممکن ہے کیونکہ اصل مطابقت سے حسن ثابت ہوتا ہے ارتفاع شان حاصل نہیں ہوسکتی جبکہ متن کی ظاہری عبارت سے یہ مفہوم ہے کہ اصل مطابقت سے ارتفاع شان ہوتی ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔ ثانی پر نقض کی تقریر یوں بیان کی جاتی ہے کہ عدم المطابقت سے انحطاط الشان فی الحسن نہیں ہوگا بلکہ اصلاً حسن ہی ختم ہو جائیگا کیونکہ "اصل حسن" کمال اور مطابقت کی زیادتی سے حاصل ہوتا ہے کما مر آنفا تو عدم مطابقت سے انحطاط الشان فی الحسن نہیں ہوگا بلکہ حسن بالکلیہ ختم ہو جائے گا جبکہ آپکے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ عدم مطابقت سے انحطاط الشان فی الحسن ہوتا ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ کلام سے "کلام فصیح" مراد ہے کیونکہ بلاغت فی الکلام میں مذکور "لفظ کلام" پر الف لام عہد خارجی کے لئے ہے اور اگر یہاں لام کو عہد خارجی نہ مانیں تو غیر فصیح کا ارتفاع لازم آئیگا حالانکہ غیر فصیح کے لئے کوئی ارتفاع نہیں ہے لہٰذا اصل حسن فصاحت سے اور ارتفاع شان مطابقت مذکورہ سے حاصل ہوگا۔ یہ جواب شارح کا مختار ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ کلام سے "کلام بلیغ" مراد ہے اور مطابقت کی اضافت سے "اضافت جنسی" مراد ہے تو معنی یہ ہوا کہ نوع کامل میں پائی جانے والی جنسِ مطابقت سے حسن میں کلام بلیغ کا ارتفاع ہوگا اور "عدمها" کی اضافت سے بھی اضافت جنسی مراد ہوگی اور معنی یوں بنے گا کہ کمال مطابقت کی جنس کے نہ پائے جانے کے سبب کلام بلیغ کی شان کا انحطاط ہوگا لہٰذا مطابقت کی نوع کامل کے سبب ارتفاع اور مطابقت کی نوع کامل کے عدم کے سبب انحطاط شان ہوگا ولا محذور فیہ ﴿**ثالثاً**﴾ اضافت سے اضافت کمالیہ مراد ہے یعنی ارتفاع شان کلام "کمال مطابقت" سے اور انحطاط شان الکلام "عدم مطابقت کاملہ" سے ہوگا۔ متاخر الذکر دونوں صورتوں میں اصل مطابقت سے حسن اور کمال مطابقت سے ارتفاع اور عدم کمال مطابقت سے انحطاط ہوگا۔

﴿ـــــ**قوله في الحسن والقبول** الخ۔

**سوال:۔** آپ کا ارتفاع الشان فی الحسن کو "مطابقت" اور انحطاط فی الحسن کو "عدم مطابقت" سے قرار دینا درست نہیں کیونکہ یہ چیزیں تو محسنات بدیعہ لفظیہ یا معنویہ پر مشتمل ہونے سے بھی ممکن ہیں جب کہ آپ مطابقت وعدم مطابقت سے قرار دے رہے ہیں۔

**جواب:۔** حسن کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی دوسرا عرضی۔ حسن عرضی سے علم بدیع میں بحث ہوتی ہے مگر وہ یہاں مراد ہی نہیں یہاں حسن ذاتی مراد ہے جو بلاغت سے حاصل ہوتا اور بلاغت مطابقت سے تو بلاغت کے واسطہ سے حسن ذاتی بھی مطابقت سے حاصل ہوگا ہے۔ محسنات بدیعہ لفظیہ ومعنویہ سے حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ حد بلاغت سے خارج ہیں کما ھو الظاہر۔ یعنی اس حیثیت سے کہ وہ کلام کی وجوہ تحسین کا سبب ہیں تو علم بدیع میں مبحوث ہونگی اور اس حیثیت سے کہ وہ مقتضی الحال کے مطابق ہیں اور حال ان کا تقاضا کرتا ہے تو وہ بلاغت میں مبحوث ہونگی۔

## فَمُقْتَضَی الْحَالِ هُوَ الْاِعْتِبَارُ الْمُنَاسِبُ.........

**﴿ترجمہ﴾** تو مقتضی الحال اعتبار مناسب ہی کا نام ہے۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن علماء معانی وبیان کے مشہور ومعلوم قاعدہ پر تفریع پیش کرنا چاہتے ہیں خلاصہ بحث یہ ہے کہ علماء نے فرمایا کلام بلیغ کا ارتفاع شان مقتضی الحال کی مطابقت سے ہے جبکہ ماتن نے فرمایا " کلام کی شان کا ارتفاع اعتبار مناسب کی مطابقت کے سبب ہے "تو ماتن نے علماء معانی وبیان کے مسلمہ اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ مقتضی الحال اور اعتبار مناسب ایک ہی چیز کے نام ہیں۔ مزید تفصیل کے لئے تشریح کو بغور پڑھیں۔

**﴿......قولہ فمقتضی الحال ھو الاعتبار الخ۔**

**سوال:۔** "فمقتضی الحال" میں پائی جانے والی فاء کے بارے میں نو احتمالات ممکن ہیں۔(1) فاء عاطفہ۔ یہ احتمال مراد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ عطف کی شرط (معطوف علیہ کی جگہ معطوف لگائیں اگر معنی درست ہو تو عطف جائز ورنہ عطف جائز نہیں ہے) ہے کہ معنوی طور پر معطوف علیہ ومعطوف میں مناسبت ہو جو یہاں مفقود ہے کیونکہ اس سے ماقبل جتنے بھی جملے مذکور ہیں سب تفاوت مقام وحال کے ہیں جبکہ یہاں تفاوت حال ومقام بیان نہیں ہو رہا بلکہ مقتضی حال اور اعتبار مناسب میں ترادف یا تساوی کی نسبت کو بیان کرنا ماتن کا مقصود ہے۔(2) فاء فصیحہ ہو۔ یہ احتمال بھی درست نہیں ہے کیونکہ فاء فصیحہ شرط محذوف کی جزاء پر آتا ہے اور یہاں شرط محذوف ہی نہیں ہے۔(3) فاء تفصیلیہ ہو۔ یہ احتمال بھی درست نہیں ہے کیونکہ فاء تفصیلیہ اجمال کے بعد آتا ہے اور قول مذکور سے پہلے اجمالاً کوئی چیز مذکور نہیں کی جسکی تفصیل بیان کرنا ماتن کا مقصود ہو۔(4) فاء استئنافیہ ہو۔ یہ احتمال بھی درست نہیں کیونکہ فاء استئنافیہ کے لئے ضروری ہے کہ فاء کے مابعد کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو حالانکہ یہاں فاء کے مابعد کا ماقبل کے ساتھ تعلق دو واسطہ ہے کما سیاتی۔(5) فاء جزائیہ ہو۔ فاء کا جزائیہ ہونا بھی درست نہیں کیونکہ وہ شرط مذکور کی جزاء (اگر وہ جملہ اسمیہ ہو یا جملہ فعلیہ جب وہ فعل جامد یا قد، ما، لن، سین یا سوف، کا نما اور رب یا حرف شرط سے شروع ہو رہا ہو) پر آتا ہے جبکہ یہاں شرط مذکور تو کیا محذوف بھی نہیں ہے۔(6) فاء سببیہ ہو۔ فاء کو سببیہ قرار دینا درست نہیں کیونکہ فاء سببیہ فعل مضارع پر داخل ہو کر اسے دو شرائط کے ساتھ نصب دیتا ہے (الف) "ماقبل" مابعد کا سبب ہو۔(ب) نو امور (امر، نہی، دعاء، استفہام، تمنی، ترجی، عرض، نفی اور حرف تحضیض) میں سے کسی ایک کے جواب میں واقع ہو۔(7) فاء زائدہ ہو۔ فاء زائدہ صرف "فقط یا صاعدا" پر آتا ہے۔(8) فاء تعلیلیہ ہو یعنی مابعد ماقبل کی علت واقع ہو رہا ہے۔ یہ مراد لینا

تو درست ہے مگر اس سے ماتن کے قول کا قلب لازم آتا ہے کیونکہ ماتن نے "مقتضی الحال هو الاعتبار المناسب " کہا ہے جبکہ تعلیلیہ ماننے سے عبارت یوں بنے گی "الاعتبار المناسب هو مقتضی الحال " یعنی ماتن کے قول کے مطابق مقتضی الحال مبتداء اور هوالاعتبار المناسب خبر بن رہی ہے اور فاء تعلیلیہ کی صورت میں اس کا الٹ لازم آئیگا اور ماتن کے قول کا قلب جائز نہیں ہے۔(9) فاء تفریعیہ ہو۔ یہ احتمال بھی مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ تفریع کسی اصل اور قاعدہ پر بٹھائی جاتی ہے جبکہ یہاں کوئی اصل وقاعدہ بیان ہی نہیں ہوا تو فاء کے تفریعیہ ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا۔ تمام احتمالات کے اندفاع سے معلوم ہوا کہ ماتن کا فاء لانا درست نہیں ہے۔

**جواب:۔** فاتفریعیہ ہے یعنی ماتن "ارتفاع شان الکلام " اور اس مقدمہ پر جسے ماتن نے علماء معانی وبیان کے مابین معلوم ومشہور ہونے کے سبب چھوڑ دیا ہے پر تفریع بٹھانے کے لئے فاء لائے ہیں یعنی ماتن یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مقتضی الحال "اعتبار المناسب للحال و المقام " ہی کا دوسرا نام ہے۔

**سوال:۔** ماتن کے قول سے تو کسی قسم کا حصر مستفید نہیں ہو رہا جبکہ آپ کے قول "لیس اور الا (حرف استثناء)" سے حصر سمجھ آرہی ہے کیونکہ یہ حصر کے لئے مستعمل ہوتے ہیں لہٰذا یہ التوجیه بما لا یرضی به قائله ہوئی اور یہ جائز نہیں ہے۔

**جواب:۔** ہم اس حصر کے غیر مستفید ہونے کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ قاعدہ ہے کہ اسم جنس مفرد (الذی یقع علی القلیل و الکثیر ) پر بعض کی تخصیص کے لئے کوئی قرینہ نہ پایا جارہا ہو اور وہ معرفہ کی طرف مضاف ہو تو اس میں "استغراق جنسی" یقینی ہے یعنی عبارت یوں ہوئی "کل ارتفاع فهو بالمطابقة " اور ایسے مقام میں تعمیم حصر کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا ہمارے قول سے حصر کا استفادہ ہونا درست ہے۔

**سوال:۔** تفریع بٹھا کر ماتن کس بات کا فائدہ دینا چاہتے ہیں حالانکہ تعلیلیہ سے محض قلب عبارت لازم آئیگا قلب مقصود تو لازم نہیں آئیگا کیونکہ مقتضی الحال کو اعتبار مناسب کہیں یا اعتبار مناسب کو مقتضی الحال سے تعبیر کریں دونوں صورتوں میں مقتضی الحال اور اعتبار مناسب میں اتحاد ہی ثابت ہوگا تو پھر تفریعیہ قرار دینے میں کیا نکتہ ہوا۔

**جواب:۔** دراصل لفظِ مقتضی الحال سے متبادر الی الفہم معنی "موجب الحال" ہے اور موجب الحال کا تخلف جائز نہیں ہے تو ماتن مقتضی الحال کا معنی "اعتبار مناسب" کر کے متبادر الی الفہم معنی کی نفی کرنا چاہتے ہیں کہ مقتضی الحال کا معنی مناسب الحال ہے نہ کہ موجب الحال کما هوالمتبادر اور یہ بات فاء تفریعیہ لانے سے ممکن تھی لہٰذا فاء کو تعلیلیہ نہیں بنایا۔

**سوال:۔** مقتضی الحال کا معنی "مناسب الحال" ہے تو پھر اس پر "مقتضی" کا اطلاق کیوں کیا گیا۔

**جواب:۔** مناسب الحال پر مقتضی الحال کا اطلاق اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کیا گیا تا کہ معلوم ہو جائے کہ بلغاء کی نظر میں "مناسب للحال والمقام" بھی موجب کی طرح ہوتا ہے جس کا تخلف جائز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ بلغاء کے ہاں استحسان بھی واجب کا درجہ رکھتا ہے۔

**﴿نوٹ﴾** یہاں تین چیزیں ہیں ایک مقتضی حال دوئم اعتبار مناسب اور سوئم مقتضی ظاہر۔ اول ودوئم مفہوم کے اعتبار سے مترادف ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا مفہوم "خصوصیات یا وہ کلام کلی جو ذہن میں کسی خصوصیت کے ساتھ مکیف ومتصف ہوتا ہے" ہے لہٰذا یہ دونوں مترادف ہیں جیسا کہ بشر وانسان مترادف ہیں۔ دونوں میں مصداق کے اعتبار سے تساوی کی نسبت ہے یعنی ہر مقتضی حال اعتبار مناسب ہے وبالعکس کیونکہ

علمائے بلاغت کہتے ہیں کہ "ارتفاع شان الکلام بمطابقته لمقتضی الحال" اور ماتن فرماتے ہیں کہ "ارتفاع شان الکلام بمطابقته للاعتبار المناسب" اگر تساوی کی نسبت نہ مانیں تو دونوں مقدموں کا صدق ماننے کے باوجود بھی علمائے بلاغت یا ماتن میں سے کسی ایک یا دونوں کے قول کا لغو ہونا لازم آئیگا کیونکہ اب ہمارے پاس نسبت کی تین قسمیں یعنی عموم وخصوص مطلق، عموم خصوص من وجہ اور تباین باقی ہیں اور تینوں کو مراد لینا درست نہیں کیونکہ ان سے علماء بلاغت یا ماتن میں سے کسی ایک یا دونوں کے قول کا بطلان لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے فالملزوم مثلہ۔ عموم وخصوص مطلق کی صورت میں دو میں سے ایک قول کا کذب لازم آتا ہے کیونکہ ان دو قولوں میں سے جسے اخص کہیں گے اس میں حصر باطل ہوگا اور جسے بھی اعم بنائیں گے اس میں حصر صادق ہوگا کیونکہ یہاں دونوں حصریں جز وایجابی اور جز وسلبی دو، دو جزوں پر مشتمل ہیں یعنی اول حصر یہ ہے "لیس ارتفاعه الا بمطابقته للاعتبار المناسب" اور دوسری "لیس ارتفاعه الا بمطابقته لمقتضی الحال"۔ دونوں جزوں میں سے ایجابی قضیہ موجبہ کی طرف اور جز وسلبی قضیہ سالبہ کی طرف کھلتی ہے۔ دونوں حصروں کی جز وایجابی (الا مطابقة الکلام للاعتبار المناسب یعنی یکون ارتفاعه بمطابقته للاعتبار المناسب اور الا مطابقته بمقتضی الحال ای یکون ارتفاعه بمطابقته لمقتضی الحال) علماء کے نزدیک مسلم و مقرر ہے کیونکہ اولا حکم میں اسے معتبر مانا ہے اور اسی کے لئے حکم لگایا جاتا ہے اور جز وسلبی (لیس ارتفاعه بغیر مطابقته للاعتبار المناسب، لیس ارتفاعه بغیر مطابقته لمقتضی الحال) کو ابطال کے لئے پیش کیا جاتا ہے۔ اگر دونو حصروں میں عموم خصوص مطلق مانا جائے تو حصر اعم کی جز وایجابی حصر اخص کی جز وسلبی کے منافی ہوگی کیونکہ تحقق عام تحقق خاص کو مستلزم نہیں ہے مگر حصر اخص کی جز وایجابی حصر اعم کی جز وسلبی کے منافی نہیں ہوگی کیونکہ تحقق خاص تحقق عام کو مستلزم ہے مثلاً "لایباع الا الحیوان" یہ قضیہ عامہ ہے اور لایباع الا الانسان یہ قضیہ خاصہ ہے جس کی قضیہ عامہ تکذیب کرتا ہے کیونکہ قضیہ عامہ کا تقاضا ہے کہ افراد حیوان مثلاً انسان، فرس، غنم وغیرذالک میں سے ہر فرد کی بیع جائز ہو اور خاصہ کا تقاضا ہے کہ انسان کے علاوہ کی بیع جائز نہ ہو حالانکہ قضیہ خاصہ کا موجبہ (الا الانسان کہ انسان کی بیع جائز ہے) معلومۃ الصدق ہے کہ اس کے جواز پر قضیہ عامہ دلالت کرتا ہے اور **قاعدہ ہے** "المخالفة لمعلومة الصدق کذب" یعنی معلومۃ الصدق کی مخالفت جھوٹ کہلاتی ہے اور جھوٹ کا مستلزم چیز جھوٹی ہوتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ حصر الاخص جھوٹی ہے بالکل ایسے ہی تقریر آپ مطابقتہ لمقتضی الحال اور مطابقتہ للاعتبار المناسب میں سے کسی ایک کو اعم اور دوسرے کو اخص بنا کر کر سکتے ہیں، ان دونوں میں سے جسکو بھی اعم بنائیں گے وہ اخص کے بطلان کو مستلزم ہوگا یعنی نتیجہ مذکورہ ہی برآمد ہوگا۔ اگر ان دونوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو تو دونوں حصریں کاذب ہو جائیں گی کیونکہ اخص اعم کے منافی ہوگا کما مر اور یہ دونوں من وجہ اخص ہیں مثلاً حیوان اور ابیض میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے تو جب آپ نے کہا "لایباع الا الحیوان" اس کا مطلب ہوگا کہ حیوان کے ہر فرد کی بیع جائز ہے اور حیوان کے علاوہ کی بیع جائز نہیں ہے اگرچہ وہ ابیض ہی کیوں نہ ہو اور جب کہا "لایباع الا ابیض" تو اس کا مطلب ہوا کہ ابیض کے ہر فرد کی بیع جائز ہے اور اس کے علاوہ کی بیع جائز نہیں ہے اگرچہ وہ حیوان ہی کیوں نہ ہو تو یہاں سالبہ اولی (اور حیوان کے علاوہ کی بیع جائز نہیں ہے اگرچہ وہ ابیض ہی کیوں نہ ہو) موجبہ ثانیہ (ابیض کے ہر فرد کی بیع جائز ہے) کے منافی ہے اور ایسے ہی سالبہ ثانی (ابیض کے علاوہ کی بیع جائز نہیں ہے) موجبہ اولی (حیوان کی بیع جائز ہے) کے منافی ہے جس سے دونوں حصروں کا کذب لازم آیا۔ ایسے ہی اگر تباین کی نسبت مانیں تو دونوں حصروں کا کذب لازم

آئیگا مثلاً حمار وفرس دونوں میں تبائن کی نسبت ہے تو جب "لایباع الا الحمار" کہا تو اس کا معنی ہوا کہ افراد حمار سے ہر فرد کی بیع جائز ہے مگر حمار کے علاوہ چاہے فرس ہو یا فرس کا غیر ہو کسی کی بیع جائز نہیں ہے اور جب "لایباع الا الفرس" کہا تو اس کا معنی ہوا کہ فرس کے افراد سے ہر فرد کی بیع جائز ہے اور فرس کے علاوہ حمار وغیرہ کی بیع جائز نہیں ہے۔ آخر الذکر دونوں نسبتوں میں ہر حصر دوسری کی نفی کر دیتی ہے یعنی دونوں حصروں کا کذب لازم آتا ہے۔ یہ تقریر ماتن کے مذہب پر ہے۔ شارح تلخیص علامہ تفتازانی فرماتے ہیں "وفیہ نظر" اور نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ حصر فی الاعم چاہے من وجہ ہو یا مطلق ہو اس میں دو احتمال ہیں اول کہ حصر فی الاعم جمیع افراد کے تناول وشمول کو واجب کرتی ہو دوئم جمیع افراد کے شمول وتناول کو واجب نہ کرتی ہو۔ اگر احتمال اول مراد ہو تو ماتن کا مذہب مسلم مگر حصر فی الاعم سے احتمال اول مراد نہیں ہوتا بلکہ احتمال ثانی مراد ہوتا ہے یعنی حصر فی الاعم تناول وشمول در جمیع افراد کو واجب نہیں کرتی یعنی حصر فی الاعم میں حکم کا ثبوت جمیع افراد کے لئے لازم نہیں آتا بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ یہ حکم عام کے افراد سے خارج نہیں ہے مثلاً ہمارے پاس دو قضیے ہیں، ایک جو کہ اعم ہے "لایباع الا الحیوان" اور دوئم جو کہ اخص ہے "لایباع الا الانسان" تو اب اعم میں حصر اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ افراد حیوان میں سے ہر فرد کی بیع مراد ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ افراد اعم سے خارج نہ ہو تو یہاں چونکہ اعم میں حیوان سے جنس حیوان مراد ہے اور جنس حیوان انسان میں بھی متحقق ہے لہٰذا اعم میں حصر کرنا اخص یعنی لایباع الا الانسان کے منافی نہ ہوا کیونکہ یہ اعم انسان کو بھی شامل ہے لہٰذا ماتن کا یہ کہنا کہ حصر اعم من وجہ یا مطلق کی صورت میں دو یا ایک حصر کا بطلان لازم آتا ہے درست نہ ہوا۔

**فَالْبَلَاغَةُ رَاجِعَةٌ اِلَى اللَّفْظِ بِاعْتِبَارِ اِفَادَتِهِ الْمَعْنٰى بِالتَّرْكِيْبِ۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** تو بلاغت ترکیب کے ساتھ معنی کا فائدہ دینے کے اعتبار سے لفظ کی طرف راجع ہے۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن شیخ عبدالقاہر جرجانی کے کلام میں پائے جانے والے ظاہری تعارض کا دفعیہ پیش کر رہے ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمہ فاء لاکر بلاغت کی تعریف سے معلوم ہونے والی بات پر تفریع قائم کرنا چاہتے ہیں کہ بلاغت الفاظ کی طرف لوٹتی ہے کیونکہ "کلام بلیغ" کہا جاتا ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ یا صوت ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ترکیب کے ساتھ معنی ثانی (الغرض المصوغ له الكلام) کا فائدہ دیتی ہے یعنی الفاظ کی طرف بلاغت کا رجوع افادہ معنی مقصود اور غرض مصوغ لہ الکلام سے قطع نظر نہیں ہے بلکہ ترکیب سے حاصل ہونے والے معنی مصوغ لہ الکلام کے اعتبار سے ہے کیونکہ معنی ثانی یعنی مصوغ لہ الکلام سے مقتضی الحال مراد ہے اور بلاغت کا تصور مقتضی الحال کے بغیر محال ہے اور جس سے محال لازم آئیگا وہ بھی محال لہٰذا فصاحت وبلاغت کو معنی ثانی کے اعتبار کے بغیر الفاظ کی صفت قرار دینا محال ہے۔ یعنی شیخ نے اپنے کلام میں بلاغت کو کبھی لفظ کی صفت، کبھی معنی اور کبھی ان دونوں کی صفت ہونے سے نفی کی ہے اور کبھی ان کے لئے صفت ہونا ثابت کیا ہے اور یہ بظاہر تناقض ہے۔ دفعیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ نے بلاغت کو معنی کی صفت معنی ثانی کے مقصود باللفظ ہونے کے اعتبار سے کہا اور جہاں معنی سے فصاحت وبلاغت کی نفی کی وہاں معنی اول جو صرف محکوم بہ کو محکوم علیہ کے لئے ثابت کرنا (نسبت) ہوتا ہے مراد لیا ہے۔ اور بلاغت کو لفظ کی صفت معنی مقصودی کے فائدہ دینے کے اعتبار سے کہا اور نفی اس لفظ سے کی جو معنی مقصودی وخصوصیت سے خالی ہو۔ مزید وضاحت ذیل کے افادہ میں دیکھی جائے۔ شیخ کے مذہب کی

تفصیل ذیل کی تشریح میں نوٹ کے تحت آرہی ہے۔

**قولہ فالبلاغت راجعۃ الی اللفظ** الخ۔

**سوال:** ماتن کا قول "فالبلاغۃ" میں پائی جانے والی فاء کے بارے میں پانچ احتمال ممکن ہیں۔(1) فاء عاطفہ۔ یہ احتمال مراد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ عطف کی شرط (معطوف علیہ کی جگہ معطوف لگائیں اگر معنی درست ہو تو عطف جائز ورنہ عطف جائز نہیں ہے) ہے کہ معنوی طور پر معطوف علیہ و معطوف میں مناسبت ہو جو یہاں مفقود ہے کما ھوالظاہر۔(2) فاء جزائیہ یا فصیحیہ ہو۔ یہ احتمال بھی درست نہیں ہے کیونکہ فاء جزائیہ یا فصیحیہ شرط محذوف کی جزاء پر آتا ہے اور یہاں شرط محذوف ہی نہیں ہے۔(3) فاء تفصیلیہ ہو۔ یہ احتمال بھی درست نہیں ہے کیونکہ فاء تفصیلیہ اجمال کے بعد آتا ہے اور یہاں اجمالاً کوئی چیز مذکور نہیں جسکی تفصیل بیان کرنا مقصود ہو۔(4) فاء تعلیلیہ ہو یعنی مابعد ماقبل کی علت واقع ہو رہا ہے یہ احتمال کسی صورت جائز نہیں ہے کیونکہ مابعد ماقبل کی علت نہیں واقع ہو رہا ہے کما ھوالظاہر۔(5) فاء تفریعیہ ہو۔ یہ احتمال بھی مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ تفریع کسی اصل و قاعدہ پر بٹھائی جاتی ہے جبکہ یہاں کوئی اصل و قاعدہ بیان نہیں ہوا تو فاء تفریعیہ نہیں ہوسکتا۔ پانچوں احتمالوں کے اندفاع سے معلوم ہوا کہ ماتن کا فاء لانا درست نہیں ہے۔

**جواب:** یہاں فاء تفریعیہ ہے کیونکہ بلاغت کلام کی تعریف "مطابقۃ الکلام الفصیح لمقتضی الحال" سے متبادر الی الفہم یہ بات ہے کہ بلاغت الفاظ کی طرف راجع اور انھیں کی صفت ہے کیونکہ "مطابقت" مطابق کی صفت ہے اور مطابق کلام ہے لہٰذا "مطابقت" کلام کی طرف راجع ہوگی کیونکہ **قاعدہ** "الصفۃ راجعۃ للموصوف" کہ صفت موصوف کی طرف لوٹتی ہے اور کلام الفاظ کے مرکب کا نام ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ بلاغت الفاظ کی طرف راجع ہے۔

**سوال:** تفریع کسی فائدہ کے لئے ہوتی ہے لہٰذا فاء کو تفریعیہ قرار دینے سے کیا فائدہ حاصل ہو رہا ہے۔

جواب تفریع سے غرض دلائل اعجاز میں شیخ عبدالقاہر جرجانی کے کلام میں پائے جانے والے ظاہری تناقض کا دفعیہ بیان کرنا ہے کہ شیخ نے اپنے کلام میں بلاغت کو کبھی لفظ کی صفت، کبھی معنی اور کبھی ان دونوں کی صفت ہونے سے نفی کی ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ شیخ نے بلاغت کو معنی کی صفت معنی ثانی کے مقصود باللفظ ہونے کے اعتبار سے کہا اور جہاں معنی سے بلاغت کی نفی کی وہاں معنی اول جو صرف محکوم بہ کو محکوم علیہ کے لئے ثابت کرنا (نسبت) ہوتا ہے مراد لیا ہے۔ اور بلاغت کو لفظ کی صفت معنی مقصودی کے فائدہ دینے کے اعتبار سے کہا اور نفی اس لفظ سے کی جو معنی مقصودی و خصوصیت سے خالی ہو۔

**﴿نوٹ﴾** علم معانی و علم بیان کے لحاظ سے معنی اول و معنی ثانی میں علماء بلاغت کا اختلاف ہے۔﴿علم معانی﴾ علم معانی کے لحاظ سے معنی اول و ثانی میں علماء بلاغت کے دو مذہب ہیں (الف) اکثر علماء اس بات کے قائل ہیں کہ معنی اول سے محکوم علیہ کے لئے محکوم بہ کا ثبوت (النسبۃ بین الطرفین) مراد ہے اور معنی ثانی سے وہ معنی جس کے لئے کلام کو چلایا جاتا ہے اور جس کے اعتبار سے کلام بلیغ بنتا ہے (مقتضی الحال یعنی خصوصیات وغیرہ) مراد ہے مثلاً انکار کی نسبت تاکید، ضجر کی نسبت ایجاز، محبوبیت کی نسبت اطناب اور خالی الذہن ہونے کے اعتبار سے حکم کو تاکید وغیرہ سے مطلق لانا ہوتا ہے۔ یہ ابن قاسم، یعقوب اور شیخ یاسین وغیرہ کا مذہب ہے اور متن کی تقریر اسی مذہب پر کی گئی ہے۔ (ب) بعض لوگوں یعنی شیخ

عبدالقاہر جرجانی کہتے ہیں کہ معنی اول سے مراد وہ شی ہے جو حسب ترکیب لفظ سے سمجھی جائے اور یہی اصل معنی مع الخصوصیت (تعریف، تنکیر، تقدیم ،تاخیر، حذف اور اضمار وغیرہ) کا نام ہے اور معنی ثانی سے مراد وہ اغراض ہیں جو متکلم کا مقصد یا جن کے لئے کلام کو چلایا گیا ہے جیسے تعظیم، تحقیر، محبوبیت، انکار، شک وغیر ذالک، شارح تلخیص نے شیخ کے مذہب کو مطول میں مکمل شرح وبسط کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن نے شیخ کی تصنیف لطیف "دلائل الاعجاز" کا تصفح اور چھان بین اچھی طرح نہیں کی اور دیگر علماء کے مذہب کو شیخ کا مذہب سمجھ کر متن میں دفعیہ کی تقریر مذکور بیان کردی حالانکہ شیخ کا مذہب ابھی ہم آپ کو بتا چکے ہیں اور یہ مذہب دیگر علماء کے موقف کا قطعا خلاف ہے اور شیخ کے صحیح مذہب پر متن کی تقریر یوں ہوگی فصاحت کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے۔ اول جو مقدمہ میں فصاحت کلمہ، کلام اور متکلم کی تعریفات میں گزر چکا یعنی مخلات فصاحت سے خالص ہونا فصاحت ہے، اس معنی کے اعتبار سے فصاحت یقینی طور پر لفظ کی طرف راجع ہے لہٰذا یہ معنی قطعا محل بحث نہیں ہے۔ دوئم کلام میں ایسے وصف کا پایا جانا جس کے سبب فضیلت کا وقوع، اعجاز کا ثبوت اور اسی وصف پر بلاغت، براعت وفوقیت اور بیان وغیرہ کا اطلاق ہوتا ہے، یہ معنی بھی بالاتفاق عرف میں لفظ کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ عرف میں "لفظ فصیح" کہا جاتا ہے "معنی فصیح" نہیں کہا جاتا۔ جب ان دونوں صورتوں میں جھگڑا نہیں تو محل نزاع کونسا معنی ہے؟۔ علامہ تفتازانی اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ محل نزاع یہ بات ہے کہ منشاء فضیلت مذکورہ لفظ ہے یا معنی تو کچھ لوگوں نے کہا فقط لفظ اور کچھ لوگوں نے کہا فقط معنی تو شیخ عبدالقاہر جرجانی دونوں فریقوں پر نکیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسا کلام جس میں نظر دقیق اور جس کے سبب کلام میں تفاضل واقع ہوتا ہے وہ کلام ہے جس میں لفظ سے اس کے معنی لغوی پر دلالت مقصود ہوتی ہے یعنی وہ معنی جو لفظ سے بالوضع مستفاد ہوتا ہے چاہے، ذات لفظ سے مستفاد ہو جیسے تعریف اور تنکیر وغیرہ کیونکہ تعریف پر لام اور تنکیر پر تنوین نفس لفظ سے معنی مذکور مستفاد ہوتے ہیں یا چاہے لفظ کے اعراب سے مستفاد ہو رہا ہو مثلا فاعلیت، مفعولیت، اضافت اور حالیت وغیر ذالک یا وہ معنی اپنی ہیئت ترکیبیہ سے مستفاد ہو رہا ہو مثلا تقدیم وحذف وغیر ذالک امور جو ہیئت ترکیبیہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ پھر اس معنی کے لئے ایک دلالت ثانیہ جو معنی مقصودی یعنی غرض مصوغ لہ الکلام پر دلالت کرتی ہے پائی جاتی ہے۔ المختصر ہماری تقریر سے کلام میں الفاظ اور ان کے معانی اول اور معانی ثوانی ثابت ہوگئے تو شیخ نے اپنی مخصوص اصطلاح بناتے ہوئے معانی اول بلکہ انکی نفس ترتیب پر اور پھر ان کے برابر نطق میں الفاظ کی ترتیب پر اسم نظم، صورت، خاصیت، مزیت اور کیفیت وغیرہ کا اطلاق کیا ہے اور دو باتوں کا قطعی طور پر حکم لگایا، اول یہ کہ فصاحت ان معانی اول کی طرف لوٹنے والی صفات سے ہے اور دوئم یہ کہ وہ فضیلت جس کے سبب کلام اس بات کا مستحق ہوتا ہے کہ اسے فصاحت، بلاغت، براعت یا اس جیسے الفاظ کے ساتھ متصف کیا جاسکے وہ یہی معانی اول ہیں، الفاظ منطوقہ جو کہ اصوات وحروف ہیں اور ایسے ہی معانی ثوانی یعنی وہ اغراض متکلم جن کے ثبوت ونفی کا ارادہ کرتا ہے منشاء فضیلت نہیں ہیں لہٰذا شیخ نے جہاں یہ ثابت کیا ہے کہ فصاحت الفاظ یا معانی کی صفات سے ہے تو ان الفاظ یا معانی سے شیخ کی مراد وہی معانی اول ہیں اور جہاں شیخ نے فصاحت وغیرہ کی الفاظ یا معانی کی صفت ہونے کی نفی کی ہے وہاں الفاظ سے الفاظ منطوقہ اور معانی سے معانی ثوانی مراد لیے ہیں کیونکہ یہ دونوں مطروحۃ فی الطریق (راستے میں پڑی ہوئی چیز) کی طرح ہیں اور ان میں خاص وعام سب برابر ہیں لہٰذا فصاحت، بلاغت وبراعت وغیر ذالک ان کی طرف راجع بھی نہیں ہوگی۔ **ان اردت التفصیل فعلیک بالمطول۔**

**سوال:۔** غرض کو معنی ثانی سے کیوں تعبیر کیا گیا ہے۔

اسم ثانی للبلاغۃ

**جواب:** غرض کو معنی ثانی کے ساتھ اس لئے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ علماء بلاغت معنی مرادی کے بعد ثانیا اس کا لحاظ، اسکی رعایت اور اسکو اپنا مقصد بناتے ہیں لہٰذا غرض کو معنی ثانی کے ساتھ تعبیر کرنا درست ہے۔

﴿علم بیان﴾ کے لحاظ سے معنی اول سے "مقتضی الحال کی رعایت کے ساتھ مدلول مطابقی" مراد ہے دلالت وضعی ہو یا عقلی اور معنی ثانی سے کنایہ یا مجاز وغیرہ مراد ہیں اور معنی ثانی قطعا عقلی ہوگا کیونکہ مقتضیات وخصوصیات اغراض کے آثار ہیں اور اثر کی دلالت مؤثر پر اگرچہ عرفی یا عادی طور پر ہی کیوں نہ ہو عقلی ہوتی ہے جبکہ لفظ کی دلالت معنی اول پر کبھی وضعی اور کبھی عقلی ہوتی ہے۔ ثابت ہو گیا کہ "لفظ" معنی ثانی پر معنی اول کے واسطہ سے دلالت کرتا ہے۔

**وَكَثِيرًا مَّا يُسَمّٰى ذَالِكَ فَصَاحَةً أَيْضًا.....**

**﴿ترجمہ﴾** اور بسا اوقات اس کو فصاحت کے ساتھ بھی موسوم کیا جاتا ہے.....

**﴿خلاصہ﴾** اس عبارت سے ماتن کی غرض شیخ عبدالقاہر پر وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب دینا ہے اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ نے کبھی مطابقۃ لمقتضی الحال پر فصاحت کا اطلاق کرتے ہوئے کہا کہ قرآن پاک کا اعجاز فصاحت کے اعلیٰ مراتب وطبقات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے اور کبھی بلاغت کے نام سے پکارا ہے اور یہ بات قطعی ہے کہ بلاغت (خاص) تو فصاحت کو مستلزم ہے مگر فصاحت (عام) بلاغت کے تحقق کو مستلزم نہیں اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ فصاحت وبلاغت دو الگ حقیقتیں ہیں لہٰذا ایک پر کسی دوسری کا اطلاق کیسے درست ہے تو ماتن جواب دیتے ہیں کہ مطابقۃ لمقتضی الحال پر جہاں فصاحت کا اطلاق کیا گیا ہے وہاں مجازا بلاغت ہی مراد لی گئی ہے۔

﴿......**قولہ کثیرا ما** الخ۔ لفظ کثیر کے منصوب ہونے میں دو احتمال ہیں اول لفظ "حین" (ظرف) کی صفت بن کر ظرفیت کی بنا پر منصوب ہو کیونکہ یہ حین کی صفت واقع ہوتا ہے اور چونکہ حین ویوم وغیرہ اسمائے زمان منصوب ہوتے ہیں لہٰذا انکی صفت بھی منصوب ہوگی۔ پھر حین کو حذف کرکے "کثیر" کو قائم مقام بنا کر اس کے اعراب سے معرب کر دیا جاتا ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ "**الشیء اذا اقیم مقام غیرہ یاخذہ علمہ فی الاعراب**" یعنی جب کوئی شی کسی غیر کا قائم مقام بنتی ہے تو وہ اعراب میں اسی شی کا علم اختیار کر لیتی ہے۔ "لفظ ما" کثرت کی تاکید ہو اور عامل مابعد مذکور ہونے والا اسم یا فعل ہو یعنی عبارت یوں تھی کہ **وحینا کثیرا ما یسمی** جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "**وقلیلا ما تشکرون** ای **تشکرون فی زمن قلیل**" کما ھو المذکور فی الکشاف۔ یہ علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔ دوئم مصدریت (مفعول مطلق) کی بنا پر منصوب ہو یعنی **یسمی تسمیۃ کثیرا ما**۔

**سوال:** مفعول مطلق ہو کر منصوب ہونے کی صورت میں ماتن کی ظاہر عبارت پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ تسمیہ "**وضع الاسم علی شیء** (اسم کو کسی شے کے لئے موضوع کرنے)" کا نام ہے جو صرف ایک بار ہوتا ہے نہ کہ متعدد بار تو پھر کثیرا کو تسمیہ کی صفت بنانا کیسے درست ہوا؟۔

**جواب:** تسمیہ سے "اطلاق واستعمال" مراد ہے پس کثرت کو صفت بنانا درست ہوا کیونکہ اطلاق واستعمال کی کثرت جائز ہے اور چونکہ مصدر کی صفت کے لئے تانیث ضروری نہیں اس لئے موصوف وصفت (**تسمیۃ کثیرۃ ما**) تانیث میں موافق نہیں ہیں۔

**وَلَهَا طَرَفَانِ أَعْلٰى وَهُوَ حَدُّ الْاِعْجَازِ وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ.....**

**﴿ترجمہ﴾** اور بلاغت کی دو طرفیں ہیں، اعلی اور وہ حد اعجاز اور جو حد اعجاز کے قریب ہے (کا نام ہے)۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** عبارت مذکورہ سے ماتن کی غرض مراتبِ بلاغت کا تعین ہے جنکی تفصیل یوں ہے کہ بلاغت کے مراتب تین ہیں اول حد اعجاز اس کے دو فرد ہیں ایک طرف اعلی دوئم قریب من الاعلی۔ ثانی طرف اسفل یہ فرد واحد ہی میں منحصر ہے اور ثالث متوسط جسکے متعدد افراد ہیں۔ نیز ذیل کی تشریح میں عبارت مذکورہ کے احتمالات میں علامہ تفتازانی کے مختار مذہب کی تفصیل، ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات کو بیان کریں گے، طرف اسفل کی تعریف کرنے، طرف اعلی کی تعریف نہ کرنے کی وجہ کا بیان اور اسفل کی تعریف پر وارد ہونے والے مشہور اعتراض کا جواب بھی ذکر کریں گے۔

﴿۔۔۔۔۔**قولہ وھو حد الاعجاز** الخ۔ **وھو ان یرتقی الکلام فی بلاغتہ الی ان یخرج عن طوق البشر ویعجزھم عن معارضتہ**۔ یعنی بلاغت میں کلام کا (اس حد تک) ترقی کرنا کہ وہ انسانی طاقت سے خارج ہو جائے اور انھیں اپنا معارضہ کرنے سے عاجز کر دینے کا نام حد اعجاز ہے۔

**سوال:** آپ کی بیان کردہ تعریف سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ حد اعجاز "انسان" ہی کے لئے معجز ہوگی کیونکہ مقام بیان میں کسی چیز کا مذکور ہونا اس کی تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور باقی مخلوق (جن وملائکہ) حد اعجاز کا معارضہ کر سکتی ہے۔

**جواب:** درحقیقت انسان ہی بلاغت میں شہرت رکھتا ہے اور اسے ہی معارضہ سے روکا گیا ہے ورنہ یہ تمام مخلوق کے لئے معجز ہے کیونکہ معجزہ **مایکون خارجا عن طوق جمیع المخلوقات من الجن والانس والملائکۃ** کو کہا جاتا ہے۔

**سوال:** آپ نے حد اعجاز کی جو تعریف بیان کی ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایسا کلام جو حد اعجاز پر مشتمل ہو انسانی طاقت سے خارج ہے یعنی انسان ایسا کلام نہیں لا سکتا جو حد اعجاز پر مشتمل ہوگا حالانکہ بلاغت **مطابقتہ لمقتضی الحال مع الفصاحت** کا نام ہے تو جب انسان فصاحت اور مطابقت مذکورہ کی صحیح رعایت کر لے تو اسے ایسے کلام پر قدرت حاصل ہو جانی چاہیے جو حد اعجاز پر مشتمل ہو کیونکہ حد اعجاز بلاغت کی ایک طرف ہے اور بلاغت فصاحت ومطابقت مذکورہ سے حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ بلاغت (علم معانی وبیان) کے واسطہ سے بلاغت کی طرف مذکور (حد اعجاز) بھی انسان کو حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ جب انسان علم معانی اور بیان میں کمال حاصل کرنے (کیونکہ علم معانی وبیان کو بلاغت کے ساتھ مزیت اختصاص ہے) کے بعد فصاحت اور مطابقت مذکورہ کو صحیح رعایت کے ساتھ حاصل کر سکتا ہے تو اسکی طرف (حد اعجاز) کو بدرجہ اولی حاصل کر سکتا ہے۔ ثابت ہوا کہ حد اعجاز انسانی طاقت سے خارج نہیں ہے جبکہ آپ کی بیان کردہ تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ حد اعجاز انسانی طاقت سے خارج چیز کا نام ہے۔

**جواب: ﴿اولاً﴾** ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم بلاغت "فصاحت ومطابقت مذکورہ" کے سبب کلام کے حد اعجاز پر مشتمل ہونے کے لئے کافی ہے کیونکہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ ایک حصول بلاغت اور دوئم کلام کا حد اعجاز پر مشتمل ہونا۔ فصاحت اور مطابقت مذکورہ سے بلاغت تو حاصل ہو جاتی ہے مگر حد اعجاز فقط بلاغت مذکورہ سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ "حد اعجاز" بلاغت مذکورہ کے علاوہ ایک اور امر کے بغیر ناممکن ہے اور وہ امر یہ ہے کہ متکلم کو احوال کی مقدار و تعداد، احوال کے شدت وضعف کی کیفیت اور وہ مقامات جن پر کلام کو حد اعجاز میں لانا موقوف ہے کے اعتبار کی رعایت کے علم

کا ہونا بھی ضروری ہے مثلاً کتنے ہی لوگ جو جانتے ہیں کہ یہ اعتبار اس حال کے مناسب ہے مگر وہ اسکی رعایت پر قادر نہیں ہوتے، ایسے ہی بہت سے لوگ ہیں جو نحو کے قوانین سے واقف ہیں مگر وہ فقروں میں اسکی رعایت پر قادر نہیں ہیں جیسے کوئی جاہل ہو اور اسے معلوم ہوا کہ فلاں بیماری کی دوا فلاں چیز ہے مگر وہ اسکی رعایت اور ترکیب پر قادر نہیں ہے۔ چونکہ امور مذکورہ بلاغت سے معلوم نہیں ہوتے لہٰذا معلوم ہوا کہ حد اعجاز پر مشتمل ہونا فقط بلاغت سے حاصل نہیں ہوتا تو بلاغت کے حصول سے حد اعجاز کا حصول کیسے ضروری ہوگا۔ **﴿ثانیا﴾** اگر تسلیم بھی کر لیں کہ علم بلاغت امور مذکورہ پر اطلاع کے لئے کافی ہے مگر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جو شخص علم بلاغت کا اتقان حاصل کرلے وہ اس علم کے ذریعے امور مذکورہ پر اطلاع کا احاطہ بھی کرلے۔ امور مذکورہ کا احاطہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کے لئے ممکن نہیں ہے جیسا کہ ہم خطبہ میں "**وبہ یکشف من وجوہ الاعجاز فی نظم القرآن استارھا**" کے تحت بتا چکے ہیں کہ اس علم سے فقط نظمِ قرآن میں اعجاز کی طریقوں سے پردہ کشائی ہی ہو سکتی ہے، اعجاز اس علم سے حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ کتنے ہی اس فن میں ماہر ہیں جو کلام بلیغ کی تالیف پر بھی قادر نہیں چہ جائیکہ وہ ایسا کلام لائیں جو طرف اعلیٰ پر مشتمل ہو۔ ثابت ہوگیا کہ علمِ بلاغت کی رعایت سے حد اعجاز پر مشتمل کلام لانا لازم نہیں آتا۔ فلا اعتراض۔

**﴿قولہ ومایقرب منہ الخ۔**

**﴿نوٹ﴾** علامہ تفتازانی وشارحین کے درمیان اختلاف کی اصل وجہ لفظ "حد" کے معنی ہیں علامہ تفتازانی حد کو مرتبہ کے معنی میں لیتے ہیں جیسا کہ ہماری تقریر سے واضح ہے جبکہ شارحین حد سے غایت ونہایت کے معنی مراد لیتے ہیں۔ متن میں مذکورہ عبارت میں دو احتمال ہیں اول علامہ تفتازانی کا مختار جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بلاغت امر کلی ہے جسکی دو طرفیں (مراتب) ہیں اول "حد اعجاز" اعلیٰ اور قریب من الاعلیٰ اس کے دو فرد ہیں۔ طرف ثانی اسفل ہے اور یہ فرد واحد میں منحصر ہے۔ ان دونوں (حد اعجاز اور اسفل) کے درمیان کئی مراتب متوسطہ مختلفہ ہیں جو بلاغت کا تیسرا مرتبہ ہیں۔ ثانی مذہب ایضاح کے بعض شارحین کا ہے جو کہتے ہیں کہ بلاغت کی دو طرفیں ہیں ایک "طرف اعلیٰ" اور "حدِ اعجاز اور قریب من حد الاعجاز" اس کے دو فرد ہیں۔ دوسری طرف "اسفل" ہے اور ان دونوں کے درمیان پائے جانے والے کئی مراتب متوسطہ متفاوتہ "تیسرا درجہ" ہیں۔

**﴿علامہ تفتازانی کا موقف﴾** علامہ تفتازانی فرماتے ہیں طرف اول حد اعجاز ہے اور اعلیٰ وقریب من الاعلیٰ اس کے دو فرد ہیں یعنی متن مذکور میں "ومایقرب منہ" کا عطف ھو ضمیر پر اور منہ میں پائے جانے والی ضمیر کا مرجع طرف اعلیٰ ہے یعنی ترجمہ یوں ہوگا کہ طرف اعلیٰ اور قریب من الاعلیٰ دونوں حد اعجاز ہیں کیونکہ اگر ہم طرف اول "اعلیٰ" کو مانیں اور حد اعجاز بمعنی مرتبہ اعجاز اور قریب من حد الاعجاز کو اس کے افراد قرار دیں جیسا کہ متن کی ظاہری عبارت سے مفہوم ہو رہا ہے اور یہی بعض شارحین کا موقف ہے تو فساد لازم آئیگا یعنی اعلیٰ کو حد اعجاز میں داخل کرنا تو ٹھیک ہے مگر "قریب من حد اعجاز" طرف اعلیٰ سے خارج ہو جائے گا کیونکہ اعلیٰ تو حد اعجاز ہو امگر "**مایقرب من حد الاعجاز ای مرتبۃ الاعجاز**" اعلیٰ میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ وہ حد اعجاز نہیں بلکہ قریب من حد الاعجاز ہے پس قریب من حد اعجاز کا مراتب علیٰ سے خروج لازم آیا حالانکہ ہم نے اسے مراتب علیٰ میں مانا ہے اور مسلمہ چیز کا الٹ لازم آنے کو خلف کہتے ہیں اور خلف جائز نہیں ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ طرف اول "اعلیٰ" نہیں ہے اور مرتبہ اعجاز اور قریب من الاعجاز اس کے فرد نہیں ہیں۔

**سوال:۔** قریب من حد الاعجاز کا اعلیٰ سے خروج غیر مسلم کیونکہ اگر قریب من حد الاعجاز مافوق (حد الاعجاز) کی جانب اعلیٰ نہیں مگر ماتحت کی طرف

نسبت کرتے ہوئے تو اعلی میں داخل ہے لہذا قریب من حد الاعجاز بھی مرتبہ علیی میں داخل ہے۔

**جواب:** بلاغت میں اعلی سے ماینتھی الیہ البلاغت (منتہی البلاغت) یعنی ایسا درجہ جہاں بلاغت پہنچ کو ختم ہو جائے مراد ہے اور اس اعلی کی دو صورتیں ہیں اول اعلی سے "اعلی حقیقی شخصی (نہایت حقیقیہ)" مراد ہو جیسا کہ نہایت حقیقیہ کہ بلاغت کی جزئیات میں سے ایسی جزئی ہے جس کے اوپر کوئی جزئی نہیں ہے یا اعلی سے "اعلی نوعی (نہایت نوعیہ)" مراد ہو جیسا کہ اعجاز۔ یہ دونوں صورتیں "قریب من حد الاعجاز" میں جائز نہیں ہیں کیونکہ قریب من حد الاعجاز نہ تو نہایت حقیقیہ ہے اور نہ ہی حقیقیہ نوعیہ ہے تو ان میں کیسے داخل کیا جاسکتا ہے۔

**سوال:** علامہ سیف الدین ابہری نے دو وجہوں سے علامہ تفتازانی کے جواب کو رد کرنے کی کوشش کی۔ ﴿وجہ اول﴾ علامہ سیف الدین فرماتے ہیں کہ قریب من حد الاعجاز کو نہایت سے خارج ماننا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ طرف اعلی میں حد اعجاز سے کلام غیر بشر میں حد الاعجاز مراد ہو کہ بشر کے لئے اس کا معارضہ ممکن نہ ہو پس یہ حد انسان کے لئے معجز ہوگی اور حد کی یہ قسم قرآن پاک میں ثابت ہے اور طرف اعلی میں قریب من حد الاعجاز سے کلام بشر میں قریب من حد الاعجاز مراد ہے کہ انسان اس سے تجاوز نہیں کرسکتا یعنی یہ انسان کی بلاغت کی انتہاء ہے۔ ثابت ہو گیا کہ قریب من حد الاعجاز بھی اعلی بمعنی نہایت میں داخل ہے۔ ﴿وجہ ثانی﴾ ہم حد کو مرتبہ کے معنی میں نہیں لیتے بلکہ حد سے نہایت مراد لیتے ہیں یعنی طرف اعلی یہ نہایت اعجاز یا قریب من نہایت اعجاز کا نام ہے اور نہایت اعجاز یا نہایت اعجاز کے قریب دونوں کا معارضہ ممکن نہیں ہے تو دونوں اعجاز میں داخل ہوئیں جو بلاغت کی ان دونوں قسموں کا منتہی ہے فلاحظ ورفیہ۔

**جواب:** پہلی وجہ (حد اعجاز غیر بشر کی کلام کا منتہی ہے اور قریب من حد الاعجاز کلام بشر کی بلاغت کی انتہاء ہے) کے دو جواب ہیں۔ ﴿اولاً﴾ یہ قید کلام ماتن سے مفہوم نہیں ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ اگر مان بھی لیا جائے کہ کلام ماتن کے الفاظ اس کا احتمال رکھتے ہیں تو بھی یہ فساد کو مستلزم ہے کیونکہ قطع نظر اس کے کہ وہ غیر بشر یا بشر کا کلام ہے مطلقاً "بلاغت کلام" میں بحث کرنا ہمارا مقصود ہے تو اگر کلام غیر بشر یا بشر کی شرط لگائیں گے تو مطلق کو مقید کرنا لازم آئیگا حالانکہ قاعدہ "المطلق یجری علی اطلاقہ" مسلم ہے۔ لہذا اس قید سے سیاق کی مخالفت بھی لازم آئیگی جو کہ درست نہیں ہے۔ دوسری وجہ (لفظِ حد مرتبہ کے معنی میں نہیں بلکہ نہایت کے معنی میں ہے) سے ہمارا بیان کردہ فساد مندفع نہیں ہوتا اسکی دو وجہیں ہیں (اولاً) کیونکہ اس احتمال کی بناء پر "ھو حد الاعجاز ومایقرب منہ" طرف اعلی کی تعریف ہوگی کما ھو المتبادر اور تعریف افراد کے ساتھ بیان نہیں کی جاتی جب طرف اعلی کے بعد حد اعجاز اور قریب من حد الاعجاز افراد کا ذکر ہو گیا جس سے تعریف بالافراد لازم آئی جو کہ جائز نہیں ہے جیسا کہ آپ انسان کی تعریف "الانسان ھو زید وعمرو وبکر" کے ساتھ نہیں کرسکتے کیونکہ یہ جائز نہیں۔ (ثانیاً) حد نہایت کے معنی میں نہیں ہے بلکہ حد مرتبہ ودرجہ کے معنی میں ہے اور اسی مرتبہ ودرجہ کو بلاغت کہتے ہیں۔ اس احتمال کی بناء پر حد کی اضافت بلاغت کی طرف بیانیہ ہے۔ ہمارے اس جواب کی تائید صاحب کشاف کے قول سے بھی ہوتی ہے، صاحب کشاف نے اللہ تعالی کے فرمان "لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا" کی تفسیر یوں بیان کی ہے کہ قرآن اگر غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو اس کی نظم وبلاغت میں بہت اختلاف ہوتا مگر قرآن کی نظم میں اختلاف نہیں ہے۔ ثابت ہو گیا کہ یہ غیر اللہ کی طرف سے بھی نہیں ہے۔ اب اگر ہم حد کو مرتبہ ودرجہ کے معنی میں نہیں لیتے بلکہ انتہاء کے معنی میں لیتے ہیں تو قرآن سے ثابت ہونے والے ملازمہ کا غلط ہونا لازم آئیگا یعنی یہ لازم آئیگا کہ قرآن غیر اللہ کی طرف سے ہے وھذا باطل فالملزوم مثلہ۔ ﴿ثالثاً﴾ حد

نہایت کے معنی میں ہو کیونکہ حد بمعنی نہایت الشی چاہے حقیقی ہو یا نوعی متعدد نہیں ہو سکتی کیونکہ نہایت الشی امر واحد کا نام ہے تو اگر شخصی کو نہایت اعجاز مانیں تو قریب من حد الاعجاز خارج ہو جائیگا لہٰذا یوں نہیں کہا جاسکتا کہ "طرف اعلیٰ یعنی بلاغت کی انتہاء" دو امر ہیں ایک حد اعجاز اور دوسرا قریب من حد الاعجاز اور اگر شخصی کو نہایت اعجاز یا قریب من نہایت الاعجاز میں قدر مشترک مانیں تو پھر بھی یوں نہیں کہا جاسکتا کہ دونوں کے مجموعہ کا نام طرف اعلیٰ ہے کیونکہ طرف اعلیٰ یعنی بمعنی الشی واحد ہوتی ہے متعدد یا متعدد کا مجموعہ نہیں ہوتی۔

**﴿شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا رد﴾** مخالفین علامہ کے مختار قول پر نقض وارد کرتے ہوئے کہتے ہیں آپ کے مختار قول سے لفظاً و معنی فساد لازم آتا ہے۔ **﴿فساد لفظی﴾** فساد لفظی کئی وجوہ سے لازم آرہا ہے **﴿الف﴾** کہ آپ کے قول کے مطابق عبارت یوں ہوتی ھو وماقرب منہ (معطوف علیہ یا معطوف مبتداء) حد الاعجاز (خبر) تو کوئی اعتراض نہیں تھا مگر متن کی عبارت یوں ہے لھا طرفان اعلی وھو حد الاعجاز ومایقرب منہ۔ لہٰذا آپ کی بات تسلیم کرنے کی صورت میں حد الاعجاز (خبر) مبتداء کی دو جزوں (ھو اور مایقرب منہ) کے درمیان آگیا اور صحیح مذہب کے مطابق مبتداء ہی خبر میں عامل ہے۔ پس معمول (حد الاعجاز) کا عامل (مبتداء) کے اجزاء کے درمیان ہونا لازم آیا جو کہ جائز نہیں۔

**جواب (اولاً)** کہ "ومایقرب منہ" یہ مبتداء ہے اور اسکی خبر محذوف یعنی کذالک ہے اور قیام قرینہ (ماقبل جملہ) کے بعد حذف خبر شائع وذائع ہے لہٰذا جملہ کا جملہ پر عطف ہے تو مبتداء کے اجزاء میں معمول کا دخول لازم نہ آیا۔ فلا محذور۔ **(ثانیاً)** ہم عامل کے بعض اجزاء پر معمول کی تقدیم کے ممنوع ہونے کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اگر پورے عامل پر تقدیم جائز ہے تو اس کے بعض پر بھی جائز ہونی چاہیے اور وہ بھی جب عامل دو کلمے یا کلمات متفاصلہ ہوں تو بدرجہ اولیٰ جائز و مستحسن ہونی چاہیے۔ **﴿ب﴾** ضمیر واحد کا ایک ہی وقت میں متقدم و متاخر دو مرجعوں کی طرف لوٹنا لازم آیگا جو قابل اعتراض ہے۔ **جواب** یوں ہے کہ ضمیر واحد کو متقدم و متاخر مرجع کی طرف لوٹانا مطلقاً ممنوع نہیں بلکہ یہ اس وقت ہے جب متاخر نیت تقدیم میں نہ ہو جبکہ یہاں نیت تقدیم میں ہونے کی وجہ سے مرجع کا متاخر ہونا لازم ہی نہیں آرہا ہے تو اعتراض کیسا؟۔ **﴿ج﴾** آپ نے اعلیٰ اور قریب من الاعلیٰ کو حد اعجاز قرار دیا ہے اور یہ فساد لفظی کو مستلزم ہے کیونکہ طرف اعلیٰ و قریب من الاعلیٰ (مبتداء)، متعدد پر خبر مفرد (حد الاعجاز) کا حمل کیا جانا لازم آیگا حالانکہ متعدد پر مفرد کو حمل نہیں کیا جاسکتا۔ **جواب** یہ ہوگا کہ حد الاعجاز مذکورہ چیزوں کی خبر ہی نہیں بلکہ یہ مبتداء محذوف کلاھما کی خبر ہے اور یہ پورا جملہ الاعلیٰ وماقرب منہ کی خبر ہو رہا ہے، اکیلا حد الاعجاز خبر نہیں بن رہا۔ فلا محذور فیہ۔

**﴿فساد معنوی﴾** فساد معنوی یوں لازم آرہا ہے کہ ماتن کا مقصود "طرف اعلیٰ" کی تعریف کرنا ہے جیسا کہ طرف اسفل کے بعد انھوں نے وھو ما اذا غیر عنہ الخ کہہ کر طرف اسفل کی تعریف بیان کی ہے تو اگر علامہ تفتازانی کی بات مانی جائے تو ماتن کا مقصود فوت ہو جائے گا کیونکہ عبارت یوں ہوگی حد الاعجاز ھو الطرف الاعلی ومایقرب منہ اور یہ ماتن کی بات کا الٹ ہے۔ **جواب** یوں ہے کہ طرف اعلیٰ سے مراد وہ جزء ہے جو حقیقۃً اعلیٰ ہو اور حقیقۃً اعلیٰ ہونا کسی بیان کا محتاج نہیں لہٰذا حد الاعجاز کو طرف اعلیٰ کی تعریف قرار دینا خود فساد معنی کا سبب ہے بخلاف طرف اسفل کے کیونکہ اسکی کیفیت ظاہر نہیں تھی تو تعریف کو بیان کے طور پر لانا ضروری تھا۔

**﴿شارحین ایضاح کا موقف﴾** ایضاح کے بعض شارحین کا مذہب یہ ہے کہ بلاغت کی دو طرفیں ہیں ایک طرف اعلیٰ جسے حد اعجاز یا

قریب من حدالاعجاز کا نام دیا گیا ہے یعنی اعلی ایک نوع ہے جسکی دو صورتیں ہیں حد اعجاز یا قریب من الاعجاز لہٰذا اس مذہب کے مطابق و مایقرب منہ کا عطف حدالاعجاز پر اور منہ کا مرجع اعجاز ہے نہ کہ اعلی۔ علامہ تفتازانی شارحین پر نقض وارد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ﴿اولاً﴾ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ فقط طرف اعلی حد اعجاز ہے تو اب دو صورتیں ہیں ﴿الف﴾ طرف اعلی یعنی حد اعجاز سے واحد حقیقی (نہایت) مراد لیا جائے جس کا مطلب ہوگا کہ طرف اعلی یعنی حد اعجاز وہ چیز ہے جس تک بلاغت پہنچ کر ختم ہو جائے اور وہ یقیناً امر جزئی ہوگی کیونکہ طرف اعلی امر واحد متشخص ہے جو کسی بھی جہت سے انقسام کو قبول نہیں کریگا کیونکہ طرف میں اصل یہی ہے کہ وہ نقطہ (طرف الخط) کی طرح انقسام کو قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا قریب من حدالاعجاز مراتب عالیہ میں سے تو ہو سکتا ہے مگر طرف اعلی میں سے نہیں ہو سکتا ہے ورنہ مالا یقبل القسمة (جو تقسیم کو قبول نہ کرے) کا منقسم ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل فالملزوم مثلہ۔ ﴿ثانیاً﴾ کہ مبتداء مفرد (طرف اعلی) پر اخبار متعددہ (هو حد الاعجاز و مایقرب منه) کا حمل لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ طرفی اعلی یعنی حد اعجاز سے حقیقی معنی مراد نہیں۔ ﴿ب﴾ طرف اعلی سے واحد نوعی (اعجاز) مراد ہو یہ بھی دو وجوں سے ناجائز ہے۔ (بطلان اول) کہ اگر اسکی نوعیت کا تمام افراد کو شامل ہونا متحقق و ثابت ہو گیا تو پھر سارے افراد طرف اعلی میں آجائیں گے اور پھر نوعیت بالاعجاز کی قید سے قریب من حدالاعجاز "طرف اعلی" سے ہی خارج ہو جائے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ ہم نے اسے بھی طرف اعلی کی نوعیت میں معتبر مانا ہے نیز لازم آئیگا کہ اسکو طرف اعلی کی خبر بنانا باطل ہو جائے حالانکہ ہم نے اسے خبر تسلیم کر لیا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں خلف لازم آتا ہے اور جس سے خلف لازم آئے وہ باطل لہٰذا طرف اعلی سے نوعیت مراد لینا باطل۔ (بطلان دوئم) طرف اعلی سے نوعیت مراد لینے کی صورت میں لازم آئیگا کہ وہ اپنے تمام افراد پر صادق آئے نہ کہ بعض پر جیسے انسان تمام افراد انسان (زید، عمر، بکر، هندہ، سعیدہ وغیرہ) پر صادق آتا ہے نہ کہ فقط زید یا عمر پر صادق آئے۔ جبکہ یہاں نوع تمام افراد پر صادق نہیں آرہی بلکہ بعض پر بھی آرہی ہے مثلاً ہم فرض کرتے ہیں کہ طرف اعلی ایک ایسا مرتبہ ہے جس کے تحت سات افراد ہیں جن میں سے ایک تو مبدأ (ابتدائی مرتبہ) ہے اور ایک نہایت یعنی آخری درجہ ہے اور ان دونوں کے درمیان مزید پانچ درجے و مرتبے ہیں لہٰذا اب "حدالاعجاز" تو آخری درجہ ہوا اور جو اس آخری کے قریب ہوگا یعنی چھٹا یا پانچواں وہ تو قریب من حدالاعجاز ہو مگر ابتدائی درجہ یا اس کے بعد کے چند درجہ تو نوعیت طرف اعلی سے نکل گئے یعنی وہ بھی نوع ہیں مگر ان پر نوعیت کا اطلاق نہیں کر سکتے اور یہ بھی خلف ہے کیونکہ ہم نے انھیں نوع مانا تھا۔

**وَأَسْفَلُ وَهُوَمَاإِذَاغُيِّرَعَنْهُ إِلَى مَادُونَهُ اِلْتَحَقَ عِنْدَالْبُلَغَاءِ بِأَصْوَاتِ الْحَيَوَانَاتِ وَبَيْنَهُمَا مَرَاتِبُ كَثِيرَةٌ۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور اسفل وہ ہے جب اسے ماتحت کی طرف متغیر کیا جائے تو بلغاء کے نزدیک وہ حیوان کی آوازوں کے ساتھ مل جائے اور ان دونوں طرفوں کے مابین بہت مراتب ہیں۔۔۔۔

﴿...... **قولہ وَأَسْفَلُ الخ**۔ ثانی "طرف اسفل" ہے جسکی تعریف هو ما اذا غیر الکلام عنه الی مادونه التحق عند البلغاء باصوات الحیوانات ۔ یعنی طرف اسفل وہ ہے کہ جب کلام کو اس سے نیچے والے مرتبہ کی طرف تبدیل کیا جائے تو وہ بلغاء کے نزدیک حیوان کی آوازوں سے مل جائے۔

**سوال:۔** تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا لازم ہے جبکہ تعریف مذکورتو طرف اعلی واوسط پر بھی صادق آرہی ہے یعنی طرف اعلی یا متوسط کو اپنے مرتبہ سے کم کی طرف تبدیل کریں گے تو وہ بھی حیوان کی آوازوں جیسے ہوجائیں گے جیسے اسفل سے کم درجہ کی طرف تبدیلی حیوان کی آوازوں جیسی ہے تو ایسے ہی اعلی ومتوسط سے بھی کم (مادون) کی طرف تغیر بھی حیوان کی آواز جیسا ہوگا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** یہ ہے کہ مادون سے "معنی عموم" مراد ہے یعنی کسی بھی درجہ میں گرے تو وہ حیوان کی آواز جیسا ہوجائے تو اعلی ومتوسط اس سے خارج ہوگئے کیونکہ جب اعلی سے مادون کی طرف تغیر کیا جائے گا تو اس کے نیچے متوسط واسفل ہونگے اور جب متوسط سے مادون کی طرف تبدیلی کی جائے گی تو اس کے نیچے اسفل ہوگا اور یہ تمام درجات بلاغت ہیں لہٰذا انکی طرف تغیر "الالتصاق الی اصوات الحیوان" نہیں کہلائے گا۔ اور اگر اسفل سے مادون کی طرف تغیر کیا جائے تو اس کے ماتحت بلاغت کا کوئی درجہ نہیں بچتا لہٰذا وہ حیوان کی آواز جیسا ہوجائے گا۔

**﴿ثانیاً﴾** کہ اسفل کی تعریف میں لفظ "مادون" سے مراد بلا واسطہ تغیر الی مادون ہے یعنی اگر اعلی میں متوسط اور اسفل کے واسطہ سے، متوسط میں اسفل کے واسطہ سے تغیر الی مادون ہے لہٰذا یہ اسفل کی تعریف سے خارج ہوگئے کیونکہ اسفل میں بلا واسطہ تغیر الی مادون ہے۔ فلا محذور فیہ۔

**﴿ثالثاً﴾** یہ اعتراض اس وقت صحیح ہے جب ہم "مادون" سے ماکان النزل ولو بواسطة مراد لیں مگر یہاں مادون سے ماتحت ملاصق لہ وبلا واسطة لہ (اس کے ماتحت، واسطہ کے بغیر ملا ہوا ہو) مراد ہے تو چونکہ کلام جب اسفل کے ماتحت ملے ہوئے درجہ میں اترے گا تو وہ حیوان کی آواز جیسا ہوجائیگا بخلاف طرف اعلی ومتوسط کے کیونکہ اعلی کے ماتحت ملاصق درجہ متوسط ہے اور درجہ متوسط کے ماتحت ملاصق اسفل ہے لہٰذا اسفل کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے۔

**﴿درجہ ثالثہ﴾** "درجات متوسطہ" ہیں جو مطابقت اور اسباب مخلہ بالفصاحت سے دوری میں رعایت کی کمی وزیادتی کی بنا پر متفاوت ہونگے یعنی جو جتنا اسباب مخلہ بالفصاحت سے دور ہوگا وہ زیادہ فصیح ہوگا اور جس میں مطابقت کی زیادتی ہوگی وہ زیادہ بلیغ ہوگا جیسے اگر کوئی مقام وحال پانچ خصوصیات کا متقاضی ہے تو وہ دو کی رعایت ایک کی رعایت سے اولی، تین کی دو سے اولی، چار کی تین سے اور پانچ خصوصیات کی رعایت ومطابقت چار سے اعلی ہوگی اور ایسے ہی اگر کسی کلام میں کامل رعایت کے ساتھ کسی قسم کا ثقل بھی نہیں تو وہ اس کلام سے بلاغت کی طرف اعلی میں ہوگا اور جس کلام میں کامل رعایت کے ساتھ قدرے ثقل بھی پایا جارہا ہے اور قدرے ثقل والا یہ کلام طرف اسفل میں ہوگا۔

**﴾.....قولہ وبینهما مراتب الخ۔** یہاں سے ماتن بلاغت کے تیسرے درجہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ درجہ ثالثہ میں مذکور ہو چکا ہے۔ مقامات کا تفاوت کم اور کیف دونوں کے حساب سے جائز ہے مثلاً ایک شخص کے دس احوال ہیں، دوسرے کے نو احوال اور تیسرے کے آٹھ احوال ہیں تو پہلے کے لئے دس خصوصیات کا ذکر طرف اعلی ہوئی، دوسرے کے لئے نو میں سے کسی ایک خصوصیت پر کلام کا مشتمل ہونا طرف اسفل ہوئی اور ان دونوں درجوں میں دس اور ایک کے مابین کئی درجے ہیں جو احوال کے متفاوت ہونے سے مختلف ومتفاوت ہوجائیں گے۔ یہ کم کی امثلہ ہیں اور مقامات کے تفاوت میں کیف کی امثلہ یوں ہوگی کہ ایک شخص شدید القوت انکار والا ہے، دوسرا غیر شدید القوت انکار والا ہے اور تیسرے کا انکار ضعیف ہے تو پہلے کے لئے تین مؤکدات لانا طرف اعلی ہوئی تیسرے کے لئے ایک مؤکد لانا طرف اسفل ہوئی اور ثانی کے لئے دو مؤکد لانا درجہ متوسط ہوا۔

**وَتَتْبَعُهَا وُجُوهٌ أُخَرُ تُورِثُ الْكَلَامَ حُسْنًا**

**﴿ترجمہ﴾** اور بلاغت کے تابع کئی دوسرے طریقے ہیں جو کلام کو حسن بخشتے ہیں۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن علم بدیع کی حاجت وضرورت پر تمہید بیان کرنا چاہتے ہیں۔ نیز [illegible]ت کو لانے کی غرض نیز لفظ "تتبعھا" کو استعمال کرنے اور وجوہ مذکورہ کو بلاغت کلام کے تابع بنانے کی حکمت کو تفصیلاً بیان کیا جائے گا۔

﴿...... **قولہ وتتبعھا وجوہ اخر** الخ۔ عبارت مذکورہ کو لانے کا مقصد علم بدیع کی ضرورت پر تمہید بیان کرنا ہے۔

**سوال:** ماتن نے علم بدیع کے لئے "تتبعھا" کا صیغہ استعمال کیا حالانکہ ماتن علم بدیع کے لئے امور یا وجوہ یعنی "یوجدھا" وغیرہ کا صیغہ بھی استعمال کر سکتے تھے۔ علم بدیع کے لئے تتبعھا کا صیغہ استعمال کرنے میں کیا حکمت ہے۔

**جواب:** ماتن نے لفظ "تتبعھا" لا کر چند باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے **﴿اولاً﴾** کہ وجوہ تحسین عارضی ہیں جو حد بلاغت سے خارج ہیں کیونکہ یہ تابع ہیں اور تابع متبوع کی ذات سے خارج ہوتا ہے **﴿ثانیاً﴾** ان وجوہ کی تحسین فصاحت ورعایت مطابقت کے بعد ہی معتبر ہوگی کیونکہ یہ تابع ہیں اور تابع کا اعتبار متبوع کے اعتبار کے بعد ہی ممکن ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** کہ علم بدیع کو علم بلاغت سے موخر کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ تابع ہے اور تابع متبوع سے مؤخر ہوتا ہے۔ **﴿رابعاً﴾** وجوہ مذکورہ اس وقت علم بدیع سے ہونگی جب حال انکا متقاضی نہیں ہوگا کیونکہ ماتن علم بدیع کو علم معانی اور بیان کے اعتبار کے بعد معتبر مانا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ تقاضا حال کے بعد ہونگی اور حال انکا بھی متقاضی ہو تو یہ علم بدیع سے نہیں ہونگی کیونکہ جس چیز کا حال متقاضی ہو بلاغت یعنی علم معانی وبیان سے ہوتی ہے یعنی تقاضا حال کے وقت یہ تابع نہیں ہونگے تو جب یہ تابع نہیں ہونگے تو یہ علم بدیع سے بھی نہیں ہونگے کیونکہ علم بدیع میں وہی چیزیں مذکور ہونگی جو علم بلاغت کے توابع میں سے ہیں۔

**سوال:** جب بلاغت "کلام ومتکلم" دونوں کی صفت ہے تو وجوہ مذکورہ کو کلام ومتکلم دونوں کے تابع بنانا چاہیے جبکہ ماتن نے صرف کلام کے تابع بنایا ہے جو ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ باطل ہے۔

**جواب:** چونکہ یہ وجوہ مذکورہ کلام کی تحسین کا سبب ہیں اس لئے اسی کے ساتھ متصف ہونگی، بلاغت متکلم کے ساتھ متصف نہیں ہونگی لہٰذا وجہ ترجیح موجود ہے فلا محذور فیہ۔

**سوال:** **قاعدہ** ہے "من قام به وصف یجب ان یشتق له منه اسم" یعنی اگر کوئی متصف بالصفت ہو تو اس کے لئے صفت سے کوئی اسم مشتق کرنا لازمی ہو جاتا ہے تو جب کوئی متکلم تجنیس یا ترصیع کے ساتھ متصف ہوگا تو اسے مجنس یا مرصع کہنا چاہیے جیسے تکلم کے ساتھ متصف ہونے والے کو متکلم کہا جاتا ہے تو جب متکلم مجنس، مرصع اور مطبق ہو سکتا ہے تو ایسے ہی علم بدیع بلاغت متکلم کے تابع بھی ہو سکتا ہے۔

**جواب:** یہ قاعدہ لغوی اسم مشتق کے لئے ہے یعنی تجنیس، ترصیع یا تطبیق کرنے والے کو لغت میں مجنس، مرصع یا مطبق کہا جائے گا مگر چونکہ اہل بلاغت کے عرف میں متکلم ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہوتا یعنی یوں نہیں کہا جاتا کہ متکلم مجنس یا متکلم مرصع یا متکلم مطبق جیسے کلمہ بلیغۃ نہیں کہا جاتا تو بلاغت کلمہ کے ساتھ متصف نہیں ہوئی پس ایسے ہی متکلم ان صفات کے ساتھ بھی متصف نہیں ہوتا تو ان وجوہ کو متکلم کے تابع بھی نہیں بنا سکتے۔

**وَفِی الْمُتَکَلِّمِ مَلَکَةٌ یَقْتَدِرُ بِہَا عَلٰی تَالِیْفِ کَلَامٍ بَلِیْغٍ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور متکلم میں (بلاغت یہ ہے کہ) ایسا ملکہ جس کے سبب انسان کلام بلیغ کی تالیف پر قادر ہو جائے (بلاغت فی المتکلم کہلاتا ہے)۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** اس بحث میں بلاغت متکلم کی تعریف اور اس پر وارد ہونے والے مشہور اعتراض اور اس کا جواب مفصل بیان کیا جائے گا۔

**﴿۔۔۔۔۔قولہ وفی المتکلم ملکة الخ**

**سوال:۔** تعریف مذکور پر ایک مشہور نقض وارد ہوتا ہے کہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ کلام منکر جب سیاق اثبات میں واقع ہوتا ہے تو وہ تعمیم شمولی کا فائدہ نہیں دیتا ہے بلکہ تعمیم بدلی کے لئے مفید ہوتا ہے یعنی جب کوئی شخص کسی ایک، دو یا زیادہ معانی مخصوصہ ہی کو بلاغت کے ساتھ ادا کر سکتا ہو اور باقیوں کی ادائیگی پر قادر نہ ہو (جیسے مدح یا شکر یا دونوں کی ادائیگی پر تو قادر ہے مگر ذم یا شکایت وغیرہ کی بلاغت پر قادر نہیں) تو وہ بھی بلیغ ہو حالانکہ فقط ایک یا دو معنی پر قدرت کا نام بلاغت متکلم نہیں ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** کلام منکر کا عموم بدلی کے لئے مفید ہونا مطلقاً نہیں بلکہ اس وقت ہے جب نکرہ غیر مخصوصہ ہو اور اگر وہ نکرہ مخصوصہ ہے تو سیاق اثبات میں واقع ہونے کے باوجود عموم شمولی کا فائدہ بھی دیگا جیسے ائمہ حنفیہ نے اسکی تصریح کرتے ہوئے فرمایا "ان النکرة الموصوفة تفید العموم۔ یعنی نکرہ مخصوصہ (بھی) عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** مصدر جب بغیر قرینہ خصصہ کے مضاف ہوتا ہے تو استغراق کا فائدہ دیتا ہے کما مر فی اعتبار المناسب۔ لہٰذا جمیع مراد ہوگا اور ملکہ کی تعریف کسی خاص نوع پر صادق نہیں آئیگی۔ **﴿ثالثاً﴾** مجازاً عموم مراد ہے جیسا کہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے ایک علاقہ "اطلاق النکرة فی الاثبات للعموم" (کلام مثبت میں نکرہ پر عموم کا اطلاق) ہے۔ **﴿رابعاً﴾** ملکہ سے متبادر الی الفہم یعنی ملکہ کا "کامل" فرد مراد ہے اور تعریفات اور ایسے ہی کلام بھی چونکہ متبادر الی الفہم معانی پر محمول ہوتا ہے لہٰذا ملکہ سے کامل و مطلق فرد مراد ہوگا نہ کہ خاص و مقید۔ فلا محذور فیہ۔

**سوال:۔** عموم بھی مراد لینا درست نہیں کیونکہ قرآن پاک بھی کلام بلیغ ہے اور بلاغت متکلم میں کلام بلیغ کی تالیف پر قدرت شرط ہے تو معنی یہ ہوا کہ کوئی شخص اس وقت تک بلیغ نہیں ہو سکے گا جب تک قرآن کی مثل کلام بلیغ لانے پر قادر نہ ہو جائے اور قرآن پاک کی مثل کلام بلیغ لانے پر قدرت محال و باطل۔ لہٰذا کائنات میں کسی کا بھی بلیغ ہونا محال و باطل ہے۔ اور یہ بطلان عموم سے لازم آیا لہٰذا عموم مراد لینا بھی باطل کما ھو الدعویٰ۔

**جواب:۔** عموم کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی اور دوسرا عرفی۔ اگر اول مراد لیں تو وہی خرابی لازم آئیگی جو اعتراض میں مذکور ہوئی مگر یہاں عموم سے عموم عرفی مراد ہے اور عموم عرفی بلاغت قرآن کو شامل نہیں کیونکہ عرف میں ہر مسلمان یہ جانتا ہے کہ کائنات میں قرآن کی مثل لانے پر کسی کو قدرت نہیں۔

**فَعُلِمَ اَنَّ کُلَّ بَلِیْغٍ فَصِیْحٌ وَلَا عَکْسَ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** تو معلوم ہوا کہ یقیناً ہر بلیغ فصیح ہے اور اس کا عکس نہیں ہے۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن اب فصاحت وبلاغت کی تعریفات سے معلوم ہونے والی باتوں پرتفریع بیان کرتے ہوئے اولاً فصاحت وبلاغت کے مابین نسبت اور علامہ سکاکی پر تعریض بیان کررہے ہیں،اس بات کو ماتن نے قول مذکور سے بیان کیا ہے نیز ماتن بلاغت کے علم معانی وبیان میں انحصار کی تمہید،مقاصد کے فنون ثلاثہ میں انحصار پر بھی تمہید بیان کرنا چاہتے ہیں اور ماتن کا کلام مذکور علامہ سکاکی پر تعریض میں بھی مدل ہے،یہ امور ماتن نے آئندہ قول سے بیان کیے ہیں فانظر۔قول مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ "فصاحت" بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے کما ھو الظاہر من تعریفہ لہٰذا اس اعتبار سے ان کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ہر بلیغ فصیح ہے کیونکہ "فصاحت" بلاغت کلام میں بلا واسطہ ماخوذ ومشروط ہے جبکہ بلاغت متکلم میں بلاغت کلام کے واسطہ سے ماخوذ ہے لیکن اس کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کوئی کلام فصیح ہو مگر مطابق لمقتضی الحال نہ ہو تو اب کلام فصیح ہے مگر کلام بلیغ نہیں اور ایسے ہی ہوسکتا ہے کہ کوئی متکلم فصیح (ایسا ملکہ جس کے سبب انسان مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر) ہو مگر مطابقت لمقتضی الحال نہ ہونے کے سبب بلاغت متکلم نہ پائی جارہی ہو۔معلوم ہوا کہ بلاغت فصاحت کو مستلزم ہے مگر فصاحت بلاغت کو مستلزم نہیں ہے جبکہ صاحب مفتاح نے کہا تھا کہ بلاغت فصاحت کو مستلزم نہیں ہے۔ماتن نے اس قول کے لئے ذریعے ان پر تعریض کردی۔

﴿......قوله فعلم الخ۔

**سوال:** عکس کی دو قسمیں ہیں اول عکس منطقی جو موجبہ کلیہ کا موجبہ جزئیہ آتا ہے۔دوئم عکس لغوی جو موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ ہی آتا ہے۔ان دونوں میں متبادر الی الفہم "عکس منطقی" ہے۔چونکہ عبارت کو متبادر الی الفہم پر محمول کرنا اصل ہے لہٰذا معنی یہ ہوا کہ یہاں عکس منطقی کی نفی ہوگئی تو عکس لغوی ثابت ہوگیا تو اب معنی یہ ہوگا کہ ہر بلیغ فصیح ہے اور ہر فصیح بلیغ ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں کیونکہ ہر فصیح بلیغ نہیں ہے جیسا کہ خلاصہ میں مذکور ہوچکا ہے۔

**جواب:** عکس لغوی نسبت تساوی میں ہوتا ہے اور یہاں نسبت تساوی کی نہیں ہے تو یہاں عکس لغوی بھی مراد نہیں ہوسکتا تو ثابت ہوگیا کہ منفی ہونے والے عکس سے "عکس منطقی" مراد ہے جو موجبہ کلیہ کا "موجبہ جزئیہ" آتا ہے یعنی ہر بلیغ فصیح ہے کا عکس منطقی بعض فصیح بلیغ ہیں بالکل صحیح ہے۔

**سوال:** ماتن کی عبارت پر ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ "بلیغ" جیسے کلام پر بولا جاتا ہے ایسے ہی بلاغت متکلم پر بھی اشتراک لفظی (الذی تتعدد فیہ الوضع یعنی ایک لفظ مختلف وضعوں کے ساتھ کئی معانی پر بولا جائے) بولا جاتا ہے اور **قاعدہ** ہے کہ" **لا یجوز استعمال المشترك في معانيه** "یعنی مشترک سے ایک ہی وقت ایک ہی جگہ متعدد معانی مراد نہیں لے سکتے تو معلوم ہوا کہ لفظ بلیغ سے کلام مراد ہوگا یا متکلم جبکہ عبارت مذکورہ کلام ومتکلم دونوں کا احتمال رکھتا ہے جو کہ درست نہیں ہے کما مر۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ دراصل مشترک میں دو مذہب ہیں اول امام شافعی کا اور دوسرا احناف کا۔امام شافعی مشترک کے اپنے معانی میں استعمال کے جواز کے قائل ہیں تو ہم جواب دیں گے یہ بھی امام شافعی کے مذہب کے مطابق اشتراک لفظی کے طور پر اپنے معانی پر بولا گیا ہے۔

﴿ثانیاً﴾ احناف کے مذہب کے مطابق (جو کہ معترض کا بھی ہے کیونکہ یہ احناف کا ہی قاعدہ ہے جس پر اشکال کا مدار ہے) کہ لفظ بلیغ سے عموم مجاز مراد ہے یعنی ایسا امر کلی مراد لینا کہ تمام افراد مشترک جس کے افراد بن جائیں یعنی "**كل ما يطلق عليه البليغ** "جس پر بھی لفظ بلیغ

بولا جاتا ہے چاہے وہ بلاغت کلام یا بلاغت متکلم ہو مراد ہے۔

**وَأَنَّ الْبَلَاغَةَ مَرْجِعُهَا إِلَى الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَأِ فِي تَأْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ وَإِلَى تَمْيِيزِ الْفَصِيحِ مِنْ غَيْرِهِ وَالثَّانِي مِنْهُ مَايُبَيَّنُ فِي عِلْمِ مَتْنِ اللُّغَةِ وَالتَّصْرِيفِ أَوِالنَّحْوِ أَوْيُدْرَكُ بِالْحِسِّ وَهُوَمَاعَدَا التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِيِّ۔**

﴿ترجمہ﴾ اور (یہ بھی معلوم ہوا کہ) بیشک بلاغت کا مرجع معنی مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے بچنا اور فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا ہے اور ثانی (فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا) سے وہ چیزیں بھی ہیں جو متنِ لغت، تصریف اور نحو کے علوم میں بیان کی گئیں یا وہ حس سے ادراک ہوتی ہیں اور یہ (ثانی کے تحت مذکور ہونے والے امور) تعقید معنوی کے علاوہ ہیں۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن علم بلاغت کے علم معانی و بیان میں انحصار کی تمہید، مقاصد کتاب کے فنون ثلاثہ میں انحصار کی تمہید اور علامہ سکاکی پر تعریض بیان کرنا ہے۔ بلاغت علم معانی و بیان میں منحصر ہے کیونکہ بلاغت کا مرجع دو چیزیں ہیں (1) الاحتراز عن الخطاء في تأدية المعنى المراد یعنی معنی مرادی کی ادائیگی میں غلطی سے بچنا۔ (2) تمییز الکلام الفصیح من غیرہ۔ یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز اور جدا کرنا۔ اول سے علم معانی میں بحث ہوتی ہے اور ثانی میں کچھ چیزوں سے علم متن لغت مثلاً غرابت، کچھ سے علم تصریف مثلاً مخالفت قیاس، علم نحو مثلاً ضعف تالیف و تعقید لفظی اور کچھ مخلات فصاحت کا ادراک حس سے ہوگا مثلاً تنافر حروف و کلمات۔ ان تمام میں تعقید معنوی ایسی چیز بچ گئی جس کے لئے ابھی تک کوئی علم موضوع نہیں تھا تو تعقید معنوی سے احتراز کے لئے علم بیان کو وضع کیا گیا۔ ثابت ہو گیا کہ بلاغت علم معانی و بیان میں منحصر ہے۔ ماتن اس بات کی طرف اشارہ "ومایحترز عن الاول الخ" سے فرمار ہے ہیں۔ جبکہ صاحب مفتاح نے کہا تھا کہ بلاغت فقط علم معانی و بیان میں منحصر ہے علم متن لغت، علم تصریف اور علم نحو وغیرہ کو بلاغت میں کوئی دخل نہیں ہے۔ تو ماتن نے قسم ثانی میں باقی کی تفصیل بیان کر کے صاحب مفتاح پر تعریض کر دی کہ باقی کو بھی بلاغت میں دخل ہے جبکہ صاحب مفتاح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ باقی کو بلاغت میں کوئی دخل نہیں حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ مقاصد کتاب کے فنون ثلاثہ میں انحصار کی تمہید کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کتاب میں مقاصد کی تین حالتیں ہیں اول کہ احتراز مذکور کے قبیل سے ہونگے تو علم معانی یا احتراز عن التعقید المعنوی کے قبیل سے ہونگے تو علم بیان میں مبحوث ہونگے اور اگر وہ کلام کو حسین بنانے کی وجوہ کے قبیل سے ہیں تو ان کے لئے علم بدیع موضوع ہے کیونکہ ہمیں توابع بلاغت کی معرفت کی بھی احتیاج ہے لہٰذا علم بدیع کا ہونا بھی ضروری تھا۔ ماتن اس بات کی طرف آنے والے قول "ومایعرف به وجوہ الخ" سے اشارہ فرمار ہے ہیں۔

﴿......قولہ مرجع البلاغۃ الخ۔ اس قول کے تحت چند امور مبحوث (بحث کئے جائینگے) ہونگے (1) بلاغت کے مرجع کی تفصیل، فنون ثلاثہ کی ضرورت و احتیاج اور اس علم کے فنون ثلاثہ میں منحصر ہونے کی وجہ کو بیان کیا جائیگا۔ (2) علم متن لغت کی نئی اصطلاح کی وجہ، علم تصریف اور علم نحو کے اسباب مخلہ بالفصاحت سے محترز ہونے پر اعتراض۔ (3) ماتن کے قول وھو ماعدا میں ضمیر کے مرجع پر اعتراض و جواب۔

حاصل مقام یہ ہے کہ بلاغت کا مرجع یعنی جس پر بلاغت کا حصول موقوف ہے دو چیزیں ہیں ﴿اول﴾ معنی مرادی کی ادائیگی میں غلطی سے

احتراز کیونکہ اگر "الاحتراز عن الخطاء فی تادیۃ المعنی المراد" کو مرجع بلاغت نہ مانیں تو خلاف لازم آئیگا یعنی اگر ہم کہیں کہ یہ کلام بلیغ ہے مگر احتراز مذکور بلاغت کا مرجع نہیں بلکہ معنی مرادی کی ادائیگی میں خطاء "کلام بلیغ" کہلاتا ہے تو وہ کلام مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوگا اور جو کلام مقتضی الحال کے مطابق نہ ہو وہ بلیغ بھی نہیں ہوگا حالانکہ ہم نے اسے بلیغ فرض کیا تھا اور یہ خلاف ہے کیونکہ اس سے بلیغ کا بلیغ نہ ہونا لازم آرہا ہے۔ ﴿ثانی﴾ اسباب مخلہ بالفصاحت سے احتراز یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا کیونکہ اگر ان اسباب سے احتراز واجب نہ ہو تو کلمہ یا کلام فصیح نہیں ہوگا اور جو کلام فصیح نہ ہو وہ بلیغ بھی نہیں ہوگا کیونکہ اگر اسباب مخلہ بالفصاحت کو مرجع بلاغت نہ مانیں تو لازم آئیگا کہ غیر فصیح کلام جو مقتضی حال کے مطابق ہو "بلیغ" کہلائے جو کہ خلاف ہے کیونکہ ہم نے "فصاحت" کو بلاغت میں واجب اور ماخوذ مانا ہے جس کے بغیر کوئی کلام بلیغ نہیں ہوسکتا ہے جبکہ یہاں بغیر فصاحت کے کلام کا بلیغ ہونا لازم آرہا ہے تو ثابت ہوگیا کہ احتراز عن الاسباب المخلہ بھی بلاغت کا مرجع ہیں جبکہ صاحب مفتاح اس کے قائل نہیں ہیں کما مر تو خطاء مذکور اور تعقید معنوی سے احتراز کے لئے ہمیں دو علوم کی ضرورت پیش آئی تو اول کے لئے علم معانی اور ثانی کے لئے علم بیان کو وضع کیا گیا ہے یعنی اسباب مخلہ بالفصاحت میں سات امور ہیں۔ چھ میں مختلف علوم یا ذوق سلیم سے احتراز ہوگا جبکہ ساتویں سے احتراز کے لئے ہمیں ایک نئے علم کی ضرورت تھی جس کے لئے علم بیان کو وضع کیا گیا ہے۔ امور سبعہ یہ ہیں (1) غرابت جس سے احتراز علم لغت کے ذریعے ہوتا ہے (2) مخالفت قیاس جس سے احتراز علم صرف سے ممکن ہے (3) تعقید لفظی اور (4) ضعف تالیف سے اجتناب علم نحو سے حاصل ہوگا۔ (5) تنافر کلمات سے احتراز ذوق سلیم سے حاصل ہوگا۔ (6) تنافر حروف وکلمات سے احتراز جو حس اور ذوق سلیم سے ہی ممکن ہے کما مر۔ (7) تعقید معنوی۔ تعقید چونکہ مذکورہ چھ اسباب مخلہ بالفصاحت سے احتراز کے لئے علوم مذکورہ یا حس وذوق سلیم موجود تھے لہٰذا ان سے احتراز کے لئے کسی نئے علم کو وضع کرنے کی ضرورت نہ تھی لیکن تعقید معنوی سے احتراز کے لئے کوئی علم موضوع نہیں تھا اس لئے ایک نئے علم کو ایجاد کرنے کی حاجت پیش آئی جس کے لئے علم بیان کو وضع کیا۔ الحتصر ان تمام امور سے احتراز کلمہ، کلام یا متکلم کو فصیح بناتا ہے یعنی اگر ان میں سے کوئی منتفی ہوجائے تو فصاحت کے انتفاء کی وجہ سے بلاغت بھی منتفی ہوجائے گی کیونکہ بلاغت میں "فصاحت" ماخوذ ومشروط ہے۔ مگر بلاغت کے لئے ان چھ کے علاوہ ایک اور چیز سے بھی احتراز ضروری تھا اور وہ ہے معنی مرادی کی ادائیگی میں غلطی سے احتراز جس کے لئے کوئی علم موضوع نہیں تھا لہٰذا ایک اور علم کے موضوع کرنے کی حاجت پیش آئی جس کے لئے علم معانی کو وضع کیا گیا اور جب فصیح وبلیغ کلام کا وجود ثابت ہوگیا تو وجود ظاہری کی طرح اس میں بھی حسن پیدا کرنے کے لئے چند چیزوں کی ضرورت پیش آئی جن کے لئے علم بدیع کو وضع کیا گیا ہے۔

**سوال:۔** ماتن نے علم لغت کی جگہ ایک نئی اصطلاح یعنی متن لغت کا استعمال کیوں کیا۔

**جواب:۔** علم لغت کا اطلاق بارہ علوم پر ہوتا ہے جیسے علم معانی، نحو، صرف، اشتقاق، بیان، قوافی، عروض، قرض، انشاء، تجوید، خط اور علم بدیع جبکہ متن لغت کا اطلاق صرف مفردات موضوعہ کی معرفت پر ہی ہوتا ہے تو چونکہ یہاں باقی مراد نہیں تھے اس لئے متن لغت کہا۔

**سوال:۔** ماتن نے فرمایا کہ کچھ مخل بالفصاحت علم متن لغت میں بیان کیے جائیں گے یعنی متن لغت میں یہ لکھا ہوا ہوگا کہ یہ کلمہ مثلاً مسرجا فصیح ہے یا یہ لکھا ہوا ہوگا کہ یہ کلمہ مثلاً مسرجا غریب وغیر فصیح ہے حالانکہ متن لغت میں "کلمہ غریب یعنی مسرجا" ہی نہیں لکھا ہوا ہے تو اس پر فصیح یا غریب ہونے کا حکم لگاتے ہوئے یہ لکھنا کہ "یہ غریب ہے" کیسے ممکن ہوگا۔

**جواب:** اس عبارت کا یہ مطلب نہیں ہے جو معترض نے بیان کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو شخص لغت کی کتابوں کی چھان بین کر کے الفاظ موضوعہ کا احاطہ کرلے گا اسے معلوم ہوجائے گا کہ جو الفاظ لغت کی کتابوں میں مذکور نہیں وہ مشہور ومعروف نہیں بلکہ غریب ہیں۔

**سوال:** اور اگر مذکورہ بالا اعتراض علم تصریف والی صورت میں بھی کر دیا جائے یعنی صرف میں کلمہ مثلاً اجلل کا مخالف قیاس ہونا لکھا ہوا ہوگا حالانکہ علم تصریف کی کتب میں اجلل ہی نہیں لکھا ہوا ہوگا چہ جائیکہ اس پر مخالف قیاس کا حکم لگانا۔

**جواب:** ماقبل کی طرح مطلب یہ ہے کہ جب کوئی علم تصریف کے قوانین پر اطلاع پالے گا اور ان کا احاطہ کرلے گا تو اسے معلوم ہوجائے گا کہ ان کے علاوہ باقی صورتیں مخالف قیاس اور غیر ماثبت عن الواضع ہیں۔

**سوال:** آپ نے کہا کہ علم نحو کے ذریعے ضعف تالیف اور تعقید لفظی سے احتراز ہوگا ضعف تالیف سے احتراز ظاہر ویقینی ہے مگر تعقید لفظی کبھی ایسے امور سے بھی حاصل ہوجاتی ہے جو کلام عرب میں شائع الاستعمال اور نحوی قوانین کے مطابق ہوتے ہیں جیسے کہ تعقید لفظی کی مثال میں گزر چکا ہے تو جب وہ مخالف قانون نحوی ہی نہیں تو پھر علم نحو میں تعقید لفظی سے احتراز کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔

**جواب:** نحو میں چونکہ اصل اور خلاف اصل کو بیان کیا جاتا ہے جیسے فاعل میں اصل یہ ہے کہ وہ مفعول پر مقدم ہو اور مفعول کی تقدیم فاعل پر خلاف اصل ہے یا جیسے مستثنیٰ منہ میں اصل یہ ہے کہ وہ مستثنیٰ پر مقدم ہو۔ اگر چہ فاعل یا مستثنیٰ منہ پر مفعول یا مستثنیٰ کی تقدیم بھی جائز ہے مگر جب اس جیسے متعدد امور جمع ہونے سے تعلق میں دشواری وتعقید آجائے تو یہ غیر فصیح ہوجائیں گے۔ ہم گزشتہ مثال میں واضح کر چکے ہیں کہ بہت سارے امور جائز الاستعمال ہونگے مگر تعقید میں اضافہ کا سبب بننے کی وجہ سے مخل بالفصاحت شمار کیے جائیں گے۔

**قولہ وھو ماعدا** الخ۔ "ھو" کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔ اول "ما یبین" میں پائی جانے والے لفظ ما کی طرف لوٹے۔ دوئم "مایدرك بالحس" کی طرف لوٹے۔ علامہ تفتازانی اول مراد لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ضمیر کا مرجع ما ہے اور عبارت یوں بنی "مایبین فی العلوم المذکورة اویدرك بالحس"۔ جن لوگوں نے ضمیر کا مرجع مایدرک بالحس کو بنایا تھا علامہ تفتازانی ان پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ بڑی بھول ہے کیونکہ معنی یہ ہوگا وھو ای کل ماعدا التعقید المعنوی یدرك بالحس (اور وہ جو تعقید معنوی کے علاوہ ہے اس کا ادراک حس سے ہوتا ہے) اور یہ صریح البطلان ہے کیونکہ بعض مدرک بالحس ہیں اور بعض دیگر مختلف علوم سے واضح ہونگے کما مر۔ نیز اس سے یہ وہم بھی ہوتا ہے کہ تعقید معنوی کے علاوہ تو مدرک بالحس ہونگے اور تعقید معنوی مدرک بالحس نہیں ہوگی بلکہ اس سے احتراز دیگر علوم مذکورہ میں سے کسی ایک سے ہوگا لہٰذا جب تعقید معنوی سے احتراز علوم مذکورہ میں سے کسی ایک سے ممکن ہے تو پھر تعقید معنوی سے احتراز کے لئے کسی علیحدہ علم کو وضع کرنے کی ضرورت نہیں اور یہ خلف ہے کما ھو الظاہر۔

المختصر بحث مذکور بالا سے معلوم ہوا کہ بلاغت کا مرجع دو چیزیں ہیں اول معنی مرادی کی ادائیگی میں غلطی سے احتراز۔ دوئم اسباب مخلہ بالفصاحت سے احتراز جس میں تعقید معنوی کے علاوہ امور لغت، صرف، نحو اور حس وذوق سلیم سے معلوم ہونگے پس دو چیزیں (معنی مرادی کی ادائیگی میں غلطی سے احتراز اور تعقید معنوی سے احتراز) بچ گئی جن کے لئے کوئی علم بھی موضوع نہیں تھا لہٰذا "الاحتراز عن الخطاء فی تادیة المعنی المراد" کے لئے علم معانی کو وضع کیا اور "الاحتراز عن التعقید المعنوی" کے لئے علم بیان کو وضع کیا گیا ہے اور پھر جب بلاغت

کلام کے توابع جو کلام میں حسن کی زیادتی کا باعث ہیں کی معرفت کی ضرورت پیش آئی تو اس کے لئے علم بدیع کو وضع کردیا گیا کیونکہ حسن باطنی کے ساتھ حسن ظاہر بھی پایا جا رہا ہو تو چاشنی ولذت دوبالا ہو جاتی ہے۔

**﴿نوٹ﴾** علم معانی وبیان کو بلاغت بھی کہا جاتا ہے کیونکہ اگرچہ بلاغت دوسرے علوم کی معرفت پر بھی موقوف ہے جیسے لغت، صرف اور نحو وغیرہ مگر ان علوم سے "احتراز مذکور" بالذات حاصل نہیں ہوتا جیسے صرف کی وضع اصلاً وبالذات صیغہ کے اعتبار سے "کلمہ" کے لئے ہوئی مگر مخالفت قانون بالعرض وبالتبع حاصل ہو رہا ہے اور ایسے ہی نحو کی وضع اصلاً وبالذات اعراب وبناء کے اعتبار سے "کلمہ وکلام" کے لئے ہوئی اور ضعف تالیف وتعقید لفظی بالتبع حاصل ہو رہے ہیں لیکن علم معانی وبیان کی وضع ان سے مطلوب احترازہی کے لئے ہوئی ہے بس اسی زیادتی اختصاص کی وجہ سے انھیں بلاغت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

---

**وَمَايُحْتَرَزُ بِهٖ عَنِ الْأَوَّلِ عِلْمُ الْمَعَانِي وَمَايُحْتَرَزُ بِهٖ عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيِّ عِلْمُ الْبَيَانِ وَمَايُعْرَفُ بِهٖ وُجُوْهُ التَّحْسِيْنِ عِلْمُ الْبَدِيْعِ وَكَثِيْرٌ يُسَمَّى الْجَمِيْعَ عِلْمَ الْبَيَانِ وَبَعْضُهُمْ يُسَمِّي الْأَوَّلَ عِلْمَ الْمَعَانِي وَالْأَخِيْرَيْنِ عِلْمَ الْبَيَانِ وَالثَّلَاثَةَ عِلْمَ الْبَدِيْعِ**

---

**﴿ترجمہ﴾** اور وہ (علم) جس کے ذریعے اول (معنی مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے بچا جاتا ہے) احتراز ہوتا ہے علم معانی (کہلاتا ہے) اور جس کے ذریعے تعقید معنوی سے احتراز ہوتا ہے علم بیان (سے موسوم) ہے اور جس علم کے ذریعے کلام کو حسین بنانے کی وجوہ کی معرفت ہوتی ہے علم بدیع (کہلاتا) ہے۔ بسا اوقات تمام کو علم بیان سے موسوم کیا جاتا ہے بعض علماء نے علم اول کو علم معانی اور آخری دو کو علم بیان سے موسوم کیا ہے اور (بعض نے) تینوں علوم کو علم بدیع (سے موسوم کیا ہے)۔۔۔

---

**﴿خلاصہ﴾** خلاصہ اور تفصیلی بحث ماقبل مذکور ہو چکی رجوع کرلیا جائے۔

---

**﴿۔۔۔۔۔قولہ عن الاول الخ۔**

**سوال:** ماتن نے ماقبل جسے اول کہا وہ "الاحتراز عن الخطاء فی تادیۃ المعنی المراد" ہے اور اس مقام پر لفظِ اول کو معرفہ (الاول) لانے سے ظاہر بھی ہوتا ہے کہ وہی اول مراد ہے تو اب تقدیر عبارت یوں بنے گی "ومایحترز بہ عن الاول اعنی الاحتراز عن الخطاء فی تادیۃ المعنی المراد علم المعانی" یعنی علم معانی الاحتراز عن الخطاء فی تادیۃ المعنی المراد سے احتراز کا نام ہے حالانکہ علم معانی احتراز مذکور سے احتراز کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ نفس الخطاء فی تادیۃ المعنی المراد سے احتراز کے لئے موضوع ہے۔ معلوم ہوا کہ ماتن کا قول مذکور سقم پر مشتمل ہے۔

**جواب:** ماتن کے کلام مذکور میں مضاف محذوف ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے "ومایحترز بہ عن متعلق الاول علم المعانی" یعنی جس علم میں اول کے متعلق سے احتراز ہو گا وہ علم معانی ہے اور اول کا متعلق نفسِ خطاء ہے "الاحتراز عن الخطاء المذکور" نہیں ہے۔

فلا اعتراض۔ یہ جواب مختصر و مطول میں علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔

**سوال:** جب اول سے نفس الخطاء فی تادیۃ المعنی المراد تھی تو اول سے تعبیر کرنے کے بجائے سیدھا "الخطاء فی تادیۃ المعنی المراد" سے تعبیر کردیتے جیسے ماتن نے تعقید معنوی کے لئے کہا ہے یعنی وَمَا یَحْتَرِزُ بِہٖ عَنِ التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ عِلْمُ الْبَیَانِ۔ الغرض علم معانی میں خطاء مذکور کو اول اور علم بیان میں تعقید معنوی کی تصریح میں کیا حکمت ہے۔

**جواب:** دراصل مرجع البلاغت دو چیزیں ہیں۔ اول الاحتراز عن الخطاء فی تادیۃ المعنی المراد ۔دوئم تمییز الفصیح عن غیرہ ۔ چونکہ ثانی یعنی تمییز الفصیح عن غیرہ میں تین درجے ہیں اول علوم مذکورہ میں تمییز الفصیح عن غیرہ کا بیان ہو، دوئم تمییز الفصیح عن غیرہ مدرک بالحس ہو اور سوئم تمییز الفصیح عن غیرہ ان دونوں درجوں کے علاوہ یعنی تعقید معنوی ہو اور چونکہ ثانی تمییز الفصیح عن غیرہ میں صرف تیسرے درجے کے لئے کسی نئے علم کی ضرورت تھی کیونکہ اول دو کے لئے علوم مذکورہ یا حس ہے لہذا تیسرے درجہ کی تصریح لازم تھی ورنہ اعتراض لازم آتا کہ ثانی کے دو درجے ایسے بھی ہیں جن کے لئے علوم مذکورہ یا حس موجود ہے مگر چونکہ اول یعنی خطاء مذکور ایک ہی درجہ تھا اور اس کو ثانی یعنی تمییز الفصیح عن غیرہ کے مقابل طور پر ذکر تھا۔ بس اس نسبت سے اول سے تعبیر کرکے خطاء مذکور مراد لی۔ بالفاظ دیگر کہ کل (الاول) بولکر جزو (نفس خطاء مذکور) مراد لی ہے۔ فلا اعتراض۔

﴿......**قولہ وکثیر یسمی الجمیع** الخ۔ اس بارے میں چار قول ﴿قول اول﴾ فن اول علم معانی کیونکہ اس علم کے ذریعے وہ معانی (مدلولات عقلیہ جو ترکیبی خواص کہلاتے ہیں) پہچانے جاتے ہیں جن کے لئے کلام کو چلایا جاتا ہے۔ فن ثانی علم بیان کیونکہ اسی علم سے وضاحت اور خفائے دلالت کے اعتبار سے ایک معنی کو مختلف طریقوں سے لانے کا سلیقہ پہچانا جاتا ہے اس لئے اسے علم بیان کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور فن ثالث علم بدیع سے موسوم ہے کیونکہ یہ جتنی وجوہ پر مشتمل ہے وہ تمام بالکل نئی ہیں اور یہی بداعت کا معنی ہے لہذا اسے بدیع کے نام سے موسوم کرنا صحیح ہے۔ ﴿قول دوئم﴾ تینوں کا نام بیان ہو کیونکہ بیان کا معنی ہے ھو المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر یعنی وہ فصیح بات جو مافی الضمیر کو خوب ظاہر کرنے والی ہو اور چونکہ یہ معنی تینوں فنون میں پایا جاتا ہے لہذا ان کو بیان کے نام کے ساتھ موسوم کرنا بھی درست ہے۔ ﴿قول سوئم﴾ فن اول علم معانی (کما مر) اور ثانی و ثالث علم بیان سے مسمّی کیے کیونکہ بیان کا معنی دونوں فنون میں پایا جاتا ہے لیکن علم بیان کو علم بدیع پر غلبہ اس لئے دیا گیا ہے کیونکہ بلاغت کو علم بیان کے ساتھ بدیع سے زیادہ اختصاص ہے کما مر۔ ﴿قول چہارم﴾ فنون ثلاثہ کو بدیع کا نام دیا جائے کیونکہ ان تینوں فنون کی مباحث نئی ہیں جس کی وجہ سے انھیں بدیع کا نام دیا گیا ہے کما مر فی وجہ التسمیۃ بالبدیع۔

## اَلْفَنُّ الْاَوَّلُ عِلْمُ الْمَعَانِی......

**﴿ترجمہ﴾** فن اول علم معانی ہے.....

## الفن الاول علم المعاني

**سوال:** ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فن اول علم معانی، فن ثانی علم بیان اور فن ثالث علم بدیع لہذا دوبارہ ان عناوین ثلاثہ سے خبر دینا یہ خبر بالمعلوم ہوگی اور خبر بالمعلوم جائز نہیں ہے کیونکہ خبر کے لئے فائدہ یا لازم فائدہ کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ آرہا ہے پس الفن الاول علم المعانی وغیرہ کہنا

درست نہیں۔ نیز جب فن اول سے علم معانی فن ثانی سے علم بیان اور فن ثالث سے علم بدیع مراد ہے تو پھر الفن الاول، الفن الثانی اور الفن الثالث کے بعد علم معانی، بیان اور بدیع کہنے کی کیا ضرورت تھی۔

**جواب:** یہ اشکال اس وقت صحیح ہوگا جب دونوں جگہوں میں اول، ثانی اور ثالث سے ایک ہی معنی مراد ہو مگر یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ سابق میں اول سے ایک، ثانی سے دو اور ثالث سے تین مراد ہے جبکہ یہاں اول سے مرتبہ اول ثانی سے مرتبہ دوئم اور ثالث سے مرتبہ ثالث مراد ہے لہذا یہ خبر بالمعلوم ہی نہیں فلا اشکال اور رہی یہ بات کہ فن اول وغیرہ کے بعد علم معانی وغیرہ کا قول کیوں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں وہم ہو سکتا تھا کہ فن اول، ثانی و ثالث کون سی چیزیں ہیں تو ماتن نے فن اول وغیرہ کے بعد علم معانی وغیرہ لاکر اس گمان کو زائل کر دیا تو مخاطب کو ابتداء ہی معلوم ہو گیا کہ فن اول وغیرہ سے علم معانی وغیرہ مراد ہیں۔

**سوال:** علماء فن میں یہ بات مشہور ہے کہ "مسند الیہ" مسند سے زیادہ معرفہ ہونا چاہیے جبکہ قول مذکور سے جو جملہ استعمال کیا گیا ہے اس میں مسند الیہ (الفن الاول) معرف باللام ہے اور مسند (علم المعانی) معرف بالعلمیت ہے اور معرف بالعلمیت معرف باللام سے اعرف ہے کما ھو ظاہر لہذا الفن الاول خبر مقدم اور علم المعانی کو مبتدائے مؤخر قرار دیں تو کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی ورنہ خبر کا مبتداء سے اعرف ہونا لازم آئیگا۔

**جواب:** معرف باللام العہد الخارجی "علم شخصی" کے حکم میں ہوتا ہے لہذا مبتدا اور خبر معرفہ ہونے میں برابر ہیں نہ کہ خبر اعرف ہے کما زعم المعترض۔ اب اگر آپ کے کہنے کے مطابق "الفن الاول" کو خبر قرار دیں تو نحات کے متفقہ قانون (کہ جب مبتداء اور خبر مرتبہ تعریف میں مساوی ہوں تو تقدیم مبتداء واجب ہوگی) کی مخالفت لازم آئیگی جو کہ باطل ہے لہذا الفن الاول کو خبر اور علم معانی کو مبتداء بنانا غلط ہے۔

**سوال:** جب علم بلاغت میں تین فن ہیں تو ان میں سے علم معانی ہی کو بقیہ پر کیوں مقدم کیا علم بیان یا بدیع کو مقدم کر دیتے؟

**جواب:** ﴿اولاً﴾ علم معانی کو اس لئے مقدم کیا کہ علم معانی مفرد کی طرح اور علم بیان مرکب کی طرح کیونکہ علم معانی کا مرجع و ثمرہ مطابقۃ لمقتضی الحال ہے جبکہ علم بیان میں مطابقت مذکورہ کے علاوہ ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفۃ فی الوضوح والخفاء بھی ہوتی ہے جو اسے مرکب کی طرح بنا دیتی ہے اور مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے لہذا جو مفرد کے مشابہ ہوگا وہ بھی طبعاً مقدم ہوگا تو ہم نے وضع میں بھی مقدم کر دیا تاکہ وضع طبع کے مطابق رہے۔ ﴿ثانیاً﴾ علم معانی جزو کی طرح ہے کیونکہ اس میں فقط مطابقت مشروط ہے اور علم بیان کل کی طرح ہے کیونکہ اس میں مطابقت کے ساتھ ایراد مذکور بھی مشروط ہے۔ اور "جزو" کل پر طبعاً مقدم ہوتا ہے پس ہم نے وضع میں بھی مقدم کر دیا تاکہ "وضع" طبع کے موافق ہو جائے۔

﴿نوٹ﴾ ہم نے معانی کو مفرد یا جزو کے ساتھ تشبیہ دی ہے نہ کہ حقیقی مفرد و جزو قرار دیا ہے کیونکہ یہ علم بیان کے لئے حقیقۃً مفرد یا جزو نہیں کیونکہ علم بیان مطابقت مع الایراد المذکور کا نام نہیں ہے بلکہ بغیر مطابقت کے بھی علم بیان پایا جا سکتا ہے کیونکہ "رعایت مطابقت" علم بیان سے خارج ہے، اس کا جزو نہیں ہے جیسے کسی شخص کو "ایراد مذکور" کی ادائیگی پر ملکہ حاصل ہو گیا ہے مگر وہ رعایت مطابقت سے قاصر ہے تو ایسے ملکہ کو یقیناً علم بیان کہا جائیگا جو قطعاً علم معانی کے بغیر ہے جبکہ مرکب یا کل بغیر مفرد یا جزو کے نہیں پائے جا سکتے نیز مطابقت (علم معانی) کا علم بیان میں فائدہ بھی نہیں ہے کہ اسے علم بیان کے لئے مشروط قرار دیا جائے پس معلوم ہو گیا کہ مطابقت کا ہونا علم بیان کے لئے مشروط و ضروری نہیں ہے لہذا ہم نے تشبیہ کا

قول کیا۔

**وَهُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ أَحْوَالُ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ الَّتِيْ بِهَا يُطَابِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ.......**

**﴿ترجمه﴾** اور وہ (علم معانی) ایسا علم ہے جس کے ذریعے لفظ عربی کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں لفظ جن کے سبب مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے۔۔۔۔۔

**﴾......قوله وهو علم يعرف به الخ۔**

**سوال:۔** "علم" ملکہ، اصول اور قواعد کے درمیان مشترک ہے اور لفظ مشترک کا استعمال تعریفات میں جائز نہیں کیونکہ تعریفات سے امتیاز مقصود ہے اور لفظ مشترک کے استعمال سے امتیاز حاصل نہیں ہوسکتا تو ثابت ہوگیا کہ یہاں علم کو استعمال نہیں کرنا چاہیے تھا۔

**جواب:۔** تعریفات میں الفاظ مشترکہ کا استعمال مطلقاً ممنوع نہیں کیونکہ جب الفاظ مشترکہ سے تمام معانی مراد لینا ممکن ہو تو پھر الفاظ مشترکہ کا استعمال جائز ہے جیسے آپ کہیں هٰذا هو العين الذى رأيتُهُ (یہ تو وہی عین یعنی ذات یا آنکھ وغیرہ ہے جس کو میں نے دیکھا تھا)۔ فلا محذور فیہ۔

**سوال:۔** ماتن علم معانی کی تعریف میں "یعرف" کا صیغہ لائے ہیں حالانکہ علم کی مناسبت سے یعلم کا صیغہ لانا چاہیے تھا۔

**جواب:۔** ماتن یعرف کا صیغہ اس لئے لائے کیونکہ علم معانی سے مستنبط ہونے والے قواعد "جزئیات" ہیں اور جزئیات کا ادراک معرفت سے حاصل ہوتا ہے تو معرفت ہی کو لانا چاہیے تھا نہ کہ یعلم کو کیونکہ علم کلیات میں استعمال ہوتا ہے۔

**سوال:۔** مذکورہ تعریف پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ احوال اللفظ العربی کے قول سے دور لازم آرہا ہے کیونکہ یہ "احوال" علم معانی سے معلوم ہونگے تو علم معانی موقوف علیہ ہوگیا اور جس علم میں یہ احوال مبحوث ہونگے وہ علم "علم معانی" ہوگا تو علم معانی کی معرفت کے لئے یہ احوال موقوف علیہ ہوگئے یعنی یہ احوال علم معانی پر موقوف اور علم معانی ان احوال کی معرفت پر موقوف ہے اسی کو دور کہتے ہیں کیونکہ دور کی تعریف "توقف الشی علی ما یتوقف علی ذالك الشی (کسی شیء کا اسی شی کی ذات کے موقوف علیہ پر موقوف ہونا) ہے۔

**جواب:۔** دور اس وقت لازم آئیگا جب دونوں کا توقف ایک ہی جہت سے ہو جبکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ علم معانی موقوف علیہ ہے ماہیت کے تصور کے لحاظ سے اور احوال موقوف علیہ ہیں خارج میں حصول کے اعتبار سے فلا دور ولا اعتراض۔

**﴿نوٹ﴾** توقف کی دو قسمیں ہیں اول توقف قریب جو ایک مرتبہ سے ہو جیسا کہ آ کا توقف ب پر اور ب کا توقف آ پر۔ دوئم توقف بعید جو کئی مراتب ووسائط سے ہوتا ہے جیسا کہ آ کا توقف ب پر ب کا ج اور ج کا توقف پھر آ پر۔

**سوال:۔** ماتن نے "احوال" (جمع) کو مضاف الی معرف باللام کیا اور مضاف الی معرف باللام خود بھی "معرف باللام" کے حکم میں ہوتا ہے یعنی اضافت میں بھی جنسی، استغراقی، عہد خارجی یا عہد ذہنی میں سے کوئی احتمال پایا جاسکتا ہے۔ اگر اضافت جنسی (جو قلیل وکثیر پر بولی جاتی) مراد لیں تو لازم آئیگا کہ جس شخص کو حال واحد کی معرفت کا ملکہ ہے وہ بھی عالم بعلم معانی کہلائے جو کہ قطعی باطل ہے۔ اگر استغراقی مراد لیں جو کہ "جمع مضاف الی المعرف" میں اصل ہے تو دو اسکی صورتیں ہیں (اول) استغراق حقیقی، اس احتمال پر لازم آئیگا کہ کائنات میں کوئی شخص بھی عالم بعلم المعانی نہ ہو

کیونکہ احوال لفظ عربی غیر متناہی ہیں کہ یہ قیامت کے بعد جنت میں بھی بولی جانے والی زبان ہے اور غیر متناہی احوال کا استیعاب محال اور جس سے محال لازم آئے وہ بھی محال لہٰذا معلوم ہوا کہ استغراق حقیقی مراد لینا محال۔ (دوئم) استغراق عرفی یعنی بعض مطلق مراد ہو تو اس احتمال کی بنا پر وہی خرابی لازم آئیگی جو جنس مراد لینے کی صورت میں آچکی ہے۔ نیز یہ غیر متناہی ہونے کے وہم کو مستلزم ہے جیسا کہ آرہا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ اضافت استغراقیہ بھی مراد نہیں لے سکتے۔ اگر عہد خارجی (جو معین مشخص پر دلالت کرتی ہے جیسے احوال مسند الیہ وغیرہ) مراد لیں تو لفظ (احوال عربی) ان پر دلالت نہیں کرتا اور اگر عہد ذہنی (جو معین بالذات اور غیر معین بالذکر ہوتی ہے) مراد لیں تو تعریف بالمجہول لازم آئیگی جو باطل ہے تو عہد ذہنی بھی مراد نہیں لے سکتے۔ لہٰذا یہاں "الجمع مضاف الی المعرف" میں اضافت کس قبیل سے ہے۔

**جواب:** یہاں اضافت استغراق عرفی کے لئے ہے یعنی جتنی چیزوں کو کثیر جانا جاتا ہے اتنی چیزوں کا علم آنے سے انسان عالم بالمعانی ہوگا۔

**سوال:** استغراق عرفی سے حقیقۃً غیر متناہی نہ سہی مگر غیر متناہی ہونے کا وہم تو پایا جارہا ہے کیونکہ ان احوال کا کسی ایک ترکیب میں بالفعل پایا جانا محال ہے۔

**جواب:** ہم معرفت احوال سے بالفعل معرفت احوال مراد نہیں لے رہے ہیں بلکہ معرفت بحسب امکان مراد لے رہے ہیں یعنی جتنے اور جو بھی احوال پائے جارہے ہوں اور ان کی معرفت ہمارے لئے ممکن ہو تو وہ علم معانی کہلائے گی۔ فلا محذور فیہ۔

**سوال:** ماتن نے علم معانی کی تعریف میں معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے جو تصور و تصدیق کو شامل ہے جبکہ معرفت تصدیقیہ مراد لینے پر کوئی قرینہ بھی نہیں ہے اور ماتن کا معرفت کو مفردات (احوال اللفظ العربی) کی طرف مسند کرنا صرف "معرفت تصوریہ" کے متبادر الی الفہم ہونے کو مستلزم ہے جس کا مطلب ہوا کہ تعریف، تنکیر، تاکید و عدم تاکید اور تقدیم و تاخیر وغیرہ جیسے احوالِ لفظ کے معانی کا تصور بھی علم معانی میں سے ہو حالانکہ ان تصورات میں سے کوئی بھی علم معانی میں مبحوث نہیں ہے کیونکہ یہ تو نحو وغیرہ میں مبحوث ہیں اور علم معانی میں امور مذکورہ کی تصدیقات سے بحث کی جاتی ہے۔

**جواب:** معرفت میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے یعنی حیثیت کی قید کے ساتھ معرفت تصدیقیہ مراد ہے تو عبارت یوں ہوگی ھو علم یعرف ای یصدق ویحکم بسببہ ھذہ الاحوال من حیث انھا یطابق بھا اللفظ لمقتضی الحال یعنی وہ علم کہ جس کے سبب یہ احوال حکم لگائے گئے ہوں اس حیثیت سے کہ انہی کی وجہ سے لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ اسی حیثیت کی قید کے سبب علم بیان بھی علم معانی سے خارج ہو گیا کیونکہ اس میں اس حیثیت سے لفظ کی بحث نہیں ہوتی بلکہ اس کے حقیقت و مجاز ہونے کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

**سوال:** ماتن کا کلام تو اس حیثیت معتبرہ کی طرف مشیر نہیں تو پھر آپ نے اس کا لحاظ کیسے کر لیا؟

**جواب:** اس حیثیت تقیید یہ کو ماتن کے قول "التی بھا یطابق اللفظ" سے ماخوذ کیا گیا ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تعلیق الحکم علی المشتق یفید علیۃ المادۃ یعنی مشتق پر کسی حکم کو معلق کرنا مادہ کے علت ہونے کا فائدہ دیتا ہے۔ تو چونکہ موصول وصلہ ایک ہی شئی کو کہتے ہیں جو یہاں مشتق کی تاویل میں ہیں اور موصوف و صفت بھی ایک ہی چیز ہیں تو گویا کہ ماتن نے یوں کہا ہے کہ یعرف بہ احوال اللفظ من حیث انھا یطابق بھا اللفظ مقتضی الحال۔

﴿فوائد﴾ حیثیت کی تین قسمیں ہیں ﴿اول﴾ حیثیت اطلاقیہ جو اپنے مدخول محیث کے عموم پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر۔ اسکی علامت یہ ہے کہ حیثیت کے ماقبل وما بعد ایک ہی شی ہو مثلا الانسان من حیث الانسان حیوان ناطق۔ ﴿ثانی﴾ حیثیت تقیید یہ جو محیث کے لئے قید ہوتی ہے۔ اسکی علامت ہے کہ یہ اپنے محیث کے ساتھ ملکر کسی تیسری چیز کے لئے تحکم واقع ہوتی ہے۔ جیسے احوال اللفظ من حیث انها یطابق بها اللفظ مقتضی الحال۔ ﴿ثالث﴾ حیثیت تعلیلیہ وہ حیثیت ہے جس میں محیث اپنی سابق حالت پر ہی رہے اور حیثیت صرف حکم کو بدل دے جیسے زید مکرم من حیث انه عالم۔

﴿......قوله احوال اللفظ الخ۔

**سوال:** ماتن نے علم معانی کی تعریف میں احوال اللفظ کی قید لگائی جس سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ احوال اسناد مثلا تاکید وعدم تاکید، قصر، حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی وغیرا امور سے علم معانی میں بحث نہ کی جائے گی اور نہ ہی یہ اس فن کے مسائل ہیں کیونکہ یہ اسناد کے احوال ہیں اور احوال لفظ نہیں ہیں حالانکہ احوال اسناد بھی اسی فن کے مسائل ہیں کما سیاتی۔

**جواب:** اگر چہ یہ اسناد کے احوال واوصاف ہیں مگر چونکہ اسناد خود جملہ کی جز ہے تو جزء جملہ کے واسطہ سے یہ بھی جملہ کے احوال ہوئے جیسے ہاتھ میں پائی جانے والی سفیدی ہاتھ کے واسطہ سے ذات کا وصف اور سفیدی کہلائے گا کیونکہ "ہاتھ" ذات کا جزء ہے اور قاعدہ ہے کہ " وصف الجزء وصف للکل "یعنی جزء کا وصف کل کا وصف کہلاتا ہے یعنی احوال لفظ سے مراد عام ہے کہ وہ مباشرۃ وبلا واسطہ ہوں یا بالواسطہ ہوں۔ فلاتحذور فیہ۔

﴿......قوله العربی الخ۔

**سوال:** ماتن نے لفظ کو عربی سے مقید کیا ہے جس کا مطلب ہے کہ یہ احوال کسی دوسری زبان میں نہیں پائے جاسکتے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ احوال دوسری زبانوں میں بھی پائے جاتے ہیں لہذا لفظ کو عربی کی قید کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ لفظ کو عربی سے مقید کرنا "قید احترازی" نہیں بلکہ قید اتفاقی ہے یعنی یہ غیر عربی کو خارج کرنے کے لئے نہیں بولی گئی چونکہ متکلم عربی ہے اس وجہ سے صرف اصطلاحا عربی کا ذکر کردیا ہے ورنہ یہ دوسری زبانوں کو بھی شامل ہیں کیونکہ یہ ایک فن ہے اور فن میں اصل یہی ہے کہ وہ عام ہو۔ ﴿ثانیاً﴾ یہ قید احترازی ہے اور غیر عربی کو خارج کرنے کے لئے لائی گئی ہے کیونکہ بلاغت کی وضع قرآنی اسرار ورموز کو سمجھنے کے لئے ہوئی ہے اور قرآن پاک عربی لغت میں ہے تو یہ علم بھی عربی کے ساتھ خاص ہوگا اگر چہ دوسری زبانوں میں بھی پایا اور جاری کیا جاسکتا ہے۔

﴿......قوله التی بها یطابق الخ

﴿قیودات تعریف﴾ ماتن کا قول یعرف به الخ بمنزلہ جنس ہے جو لفظ عربی کے تمام احوال کو شامل ہے اور جب ماتن التی بها الخ فرمایا جو فصل کے قائم مقام ہے تو ان احوال سے احتراز ہوگیا جن میں کلام مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوتا مثلا اعلال، ادغام، رفع، نصب، جمع، تصغیر اور نسبت وغیرہ۔

**سوال:** محسنات بدیعیہ بھی کبھی مقتضی الحال واقع ہوتیں ہیں یعنی حال کبھی ان کا بھی تقاضا کرتا ہے لہذا وہ بھی علم معانی میں داخل ہوگئی حالانکہ وہ

علم بدیع میں ہیں، علم معانی میں نہیں ہیں۔

**جواب:** محسنات بدیعیہ سے ایسے محسنات مراد ہیں جن کا حال تقاضا نہیں کرتا کیونکہ وہ رعایت مطابقت کے بعد حاصل ہوتے ہیں اور کچھ ایسے بھی محسنات بدیعیہ ہیں جن کا حال تقاضا کرتا ہے تو وہ حیثیت تقیید یہ کی وجہ سے تعریف میں داخل ہیں کیونکہ وہ معرف کے افراد میں سے ہیں۔

**﴿……قوله مقتضى الحال الخ۔**

**﴿تنویر﴾** یہ بحث سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ایک مقدمہ کو سمجھا جائے کل تین چیزیں ہیں اول مطابق بہ (بالفتح) یا مسبہ یعنی حال جو کیفیت یا احوال لفظ کا نام ہے۔ دوئم مطابق (مفعول) یعنی مقتضی الحال (کلام کلی مؤکد بالتاکید) جو احوال لفظ کہلائے گا۔ سوئم مطابق (اسم فاعل) یعنی الفاظ۔ بعد از تمہید یوں سمجھیں کہ صاحب مفتاح کے کلام میں تعارض ہے یعنی مفتاح کی عبارت میں ایک جگہ اشارہ ملتا ہے کہ مقتضی الحال وہ کلام کلی جو کیفیت مخصوصہ سے متصف ہو کیونکہ انھوں نے علم معانی کی تعریف میں فرمایا "هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها من الخطاء في تطبيق الكلام على مايقتضي الحال" ۔ پس یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ مقتضی الحال وہ کلام ہے جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہوتا ہے کیونکہ انھوں نے کلام کہا ہے نہ کہ حذف، تقدیم وتاخیر وغیرہ اور شرح مفتاح میں اسی بات کی تصریح بھی کی ہے کہ انھوں نے صاحب مفتاح کے قول "ارتفاع شان الكلام في الحسن والقبول والحطاطه" کے ذیل میں فرمایا کہ هو الذي نسميه مقتضى الحال ان المراد بمايليق به الكلام الذي يليق بذالك المقام والكلام الذي يليق به هو مقتضى الحال ۔ جبکہ مفتاح کی ظاہری عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقتضی الحال نفس کیفیت کا نام ہے کہ انھوں نے بعض جگہوں پر فرمایا ہے کہ الحال المقتضية للتاكيد، للذكر، للحذف، للتعريف، للتنكير الى غير ذالك یعنی حال اسی کیفیت کا نام ہے جو تاکید، ذکر، حذف، تعریف اور تنکیر وغیرہ کا تقاضا کرتی ہے۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ حقیقت میں مقتضی الحال کلام کلی کو کہیں گے کیونکہ اگر کیفیت کو مقتضی الحال کا نام دیں تو مطابق (بالفتح) یعنی مقتضی الحال (الكلام الكلي المؤكد) اور مطابق بہ مسبہ (احوال لفظ) کا اتحاد لازم آئیگا یعنی وہ کلام جو مؤکد بالتاکید ہو کلام ہونے کے سبب مقتضی الحال (مطابق بالفتح) ہوگا اور تاکید پر مشتمل ہونے کی وجہ سے حال (مطابق بہ بالفتح) ہوگا جس سے ان دونوں کا متحد ہونا لازم آئیگا حالانکہ ان میں مغائرت کا پایا جانا ضروری ہے اگر چہ اعتباری ہو۔ بعض لوگوں نے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ مطابق اور مابہ المطابقت متحد نہیں ہیں جیسے کہ علامہ تفتازانی کا خیال ہے کیونکہ مثلاً تاکید جو حال لفظ ہے ایسی جزئی ہے جو اس تاکید کلی کے مطابق ہے جسے مقتضی الحال کا نام دیا گیا ہے جیسے تمہارا قول کہ کلام جزئی یعنی مطابق بالکسر اور کلام کلی (مطابق بالفتح) متحد نہیں ہیں تو ایسے ہی جزئیت وکلیت میں مطابق و مابہ المطابق (مطابق بسبہ) بھی متحد نہیں ہیں۔ یعنی صاحب مفتاح کے دونوں قول صحیح ہیں کیونکہ مقتضی الحال جیسے نفس تاکید (جسے ہم حال کا نام دیتے ہیں) مراد لینا درست ہے ایسے ہی کلام کلی (جسے ہم مقتضی الحال کہتے ہیں) بھی مراد لینا درست ہے لہذا دونوں قول صحیح ہیں۔

**وَيَنْحَصِرُ فِي ثَمَانِيَةِ أَبْوَابٍ, أَحْوَالُ الْاِسْنَادِ الْخَبَرِيِّ وَأَحْوَالُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَأَحْوَالُ الْمُسْنَدِ وَأَحْوَالُ مُتَعَلَّقَاتُ الْفِعْلِ وَالْقَصْرُ وَالْاِنْشَاءِ وَالْفَصْلُ**

**وَالْوَصْلُ وَالْاِیْجَازُ وَالْاِطْنَابُ وَالْمُسَاوَاۃُ۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور وہ آٹھ ابواب میں منحصر ہے، اسناد خبری کے احوال، مسند الیہ کے احوال، مسند کے احوال، متعلقات فعل کے احوال، قصر، انشاء، فصل ووصل اور ایجاز واطناب اور مساوات۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن قول مذکور سے علم معانی کے آٹھ ابواب میں منحصر ہونے کا دعوی ذکر رہے ہیں کما ھو الظاہر من المتن اور پھر اپنے آئندہ قول "لان الکلام الخ" سے اسکی دلیل ذکر کریں گے تا کہ بلا دلیل دعوی کا بطلان لازم نہ آئے۔ قول مذکور کے تحت دلیل حصر سے قبل نسبت کی اقسام کو بیان کریں گے اور انھیں اقسام کے سمجھنے پر دلیل حصر کا سمجھنا موقوف ہے **فتفکر فیہ**۔

**﴿۔۔۔۔قولہ وینحصر فی ثمانیۃ ابواب الخ۔**

**﴿اعراب﴾** قولہ احوال اسناد خبری واحوال مسند الیہ الخ وغیرہ کی اعرابی حالت دو طرح سے ہے اول معرب ہوں اور ثانی مبنی ہوں بصورت اول پھر تین حال سے خالی نہیں کہ احوال "ابواب" مجرور سے بدل ہو کر مجرور پڑھے جائیں اور یہی ایسی ترکیب میں اصل ہے کیونکہ اس میں ارتکاب محذوف لازم نہیں آتا۔ ثانی احدھا ثانیھا وثالثھا وغیرہ مبتدائے محذوف کی خبر ہوں اور ثالث فعل محذوف (اعنی) کا مفعول بہ واقع ہوں اور مبنی کی صورت یوں ہے کہ متعدد چیزیں نسبت کے بغیر گنتی کے طور پر ذکر کی جائیں تو وہ ترکیب میں واقع نہ ہونے کے سبب مبنی ہوتی ہیں۔ علم نحو کی کتابوں میں تصریح ہے کہ جب اسم متمکن ترکیب میں واقع نہ ہو تو وہ مبنی ہوگا۔

**سوال:۔** علم معانی کو آٹھ ابواب میں منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ بصورت انحصار دو میں سے ایک خرابی لازم آرہی ہے۔ **﴿اول﴾** "بطلان وجہ حصر" لازم آتا ہے کہ علم معانی میں اس کی تعریف، وجہ حصر کا بیان اور آگے آنے والی تنبیہ بھی شامل ہیں جو اسی کتاب وعلم میں مذکور ومکتوب ہیں لہذا اسے آٹھ ابواب میں منحصر کرنا درست نہیں۔ **﴿دوئم﴾** اگر یہ امور ثلاثہ علم معانی میں سے نہیں تھے تو پھر انھیں ذکر کیوں کیا گیا ہے لہذا "**الاشتغال بمالا یعنی** (فضول کام میں مصروف ہونا)" لازم آیا جو باطل ہے۔

**جواب:۔** علم معانی سے مسائل مشتملہ مراد ہیں چاہے مقصود ہوں جیسے آٹھ ابواب یا غیر مقصود ہوں جیسے امور ثلاثہ مذکورہ یعنی مختصر میں علم معانی کی طرف لوٹنے والی ضمیر سے "مقصود من علم المعانی" مراد ہے لہذا "بطلان وجہ حصر اور نہ ہی اشتغال بمالا یعنی" لازم آیا۔

مقصود علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر ہے (1) احوال اسناد خبری (2) احوال مسند الیہ۔ (3) احوال مسند۔ (4) احوال متعلقات فعل۔ (5) قصر (6) انشاء (7) فصل ووصل (8) ایجاز، اطناب اور مساوات

**﴿نوٹ﴾** وجہ حصر سے پہلے تمہیدا دو باتوں کا سمجھنا ضروری ہے **﴿اول﴾** کہ نسبت کی تین قسمیں ہیں (اول) نسبت کلامیہ **ھو تعلق احد الطرفین بالآخر المفھوم من الکلام** یعنی کلام کی دو طرفوں میں سے ایک کا دوسری کے متعلق ہونا نسبت کلامیہ کہلاتی ہے۔ نسبت کلامیہ کی بابت متقدمین اور محقق متاخرین کے مابین اختلاف ہے متقدمین فرماتے ہیں کہ نسبت کلامیہ قضیہ موجبہ میں ثبوت الشی لشی کا نام ہے اور سالبہ میں انتفاء الشی عن شی کو کہتے ہیں اور یہی مذہب شارح تلخیص کی عبارت سے مفہوم ہے۔ متاخرین فرماتے ہیں کہ نسبت کلامیہ بین الطرف ہمیشہ ثبوتی ہوگی کما ھو الظاہر من تعریفھا اور یہ اس کے سلبی ہونے کی منافی نہیں ہے کیونکہ سلبی ہونے کا مطلب وہ نہیں جو متقدمین کے مذہب میں گزرا بلکہ

سلب ہونے کا مطلب ہے کہ سلب کو اس پر ایسے مسلط کیا جائے کہ جیسا نفی میں ہوتا ہے مثلاً لیس زید بقائم یا سلب کو اس کے مفہوم میں داخل کیا گیا ہے جیسا کہ قضیہ معدولہ میں ہوتا ہے مثلاً زید ھو لیس بقائم۔ (دوئم) نسبت ذہنیہ ھو تصور النسبۃ الکلامیۃ وحضورھا فی ذھن المتکلم یعنی نسبت کلامیہ کا تصور اور متکلم کے ذہن میں اس کے حاضر کرنے کو نسبت ذہنیہ کا نام دیا جاتا ہے۔ (سوئم) خارجیہ ھو تعلق احد الطرفین بالآخر فی الخارج یعنی دو طرفوں کا خارج میں ایک دوسرے کے متعلق ہونا نسبت خارجیہ کہلاتا ہے۔ مثلاً جب آپ زید قائم کا قول کرتے ہیں تو یہاں تین نسبتیں متحقق ہوتی ہیں۔ کلام سے مفہوم ہونے والے ثبوت قیام کا تعلق زید کے ساتھ نسبت کلامیہ ہے اور اس نسبت کے ذہن میں نقش کر جانے اور حاضر ہو جانے کا نام نسبت ذہنیہ کہلائے گا اور ''ثبوت قیام'' کا نفس الامر اور خارج میں زید کے لئے ثابت ہو جانا نسبت خارجیہ کہلائے گا۔ معلوم ہوا کہ اول اور سوئم ''طرفین'' میں سے کسی ایک کے متعلق ہوگی جبکہ دوئم ذہن متکلم سے قائم ہوگی۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ کلامیہ وذہنیہ متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں۔ اس اعتبار سے کہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے یعنی نطق کے بعد کلام سے مفہوم ہے تو ''کلامیہ'' اور اس اعتبار سے کہ ذہن میں اس کا ادراک وتصور کیا گیا ہے یعنی نطق سے پہلے ذہن میں پختہ ہوگئی ہے تو وہ ذہنیہ ہے۔ تینوں نسبتوں میں فرق یوں بھی کیا جاسکتا ہے کہ کلامیہ کا ظرف ذہن اور خارجیہ کا خارج ہے جبکہ ذہنیہ میں موضوع کے ان افراد پر حکم لگایا جاتا ہے جو خارج میں متحقق وثابت نہیں ہوتے چاہے تمام ذہنی ہوں یا بعض ذہنی وبعض خارجی ہوں۔ **﴿ثانی﴾** جمہور وعلامہ تفتازانی کے درمیان جملہ انشائیہ میں نسبت خارجیہ کے پائے جانے میں اختلاف ہے۔ جمہور فرماتے ہیں کہ انشائیہ میں نسبت خارجیہ نہیں پائی جاسکتی کیونکہ ''مطابقت وعدم مطابقت کا پایا جانا'' نسبت خارجیہ کے لوازمات میں سے ہے لہٰذا جب انشاء میں نسبت خارجیہ مانیں گے تو لازم آئیگا کہ اس قائل کو سچا یا جھوٹا کہا جاسکے جو کہ باطل ہے فالملزوم مثلہ۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ انشاء میں نسبت خارجیہ پائی جارہی ہے مگر خبر میں پائی جانے والی نسبت خارجیہ اور انشاء میں پائے جانے والی نسبت خارجیہ میں فرق ہے۔ خبر میں نسبت خارجیہ مطابقت وعدم مطابقت کے ساتھ مقصود ہوتی ہے جبکہ انشاء میں پائی جانے والی نسبت خارجیہ ''مطابقت وعدم مطابقت'' میں غیر مقصود ہوتی ہے۔ مثلاً ھل زید قائم اور قم میں جمہور کے نزدیک نسبت کلامیہ تو پائی جارہی ہے مگر خارجیہ نہیں پائی جارہی جبکہ علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ کے مذہب پر ان دونوں جملوں میں نسبت کلامیہ کے ساتھ نسبت خارجیہ بھی پائی جارہی ہے یعنی پہلے جملے میں نسبت کلامیہ طلب فہم ہے اور دوسرے میں طلب قیام کے لئے ہے اور خارجیہ پہلے میں طلب نفسی للفہم ہے اور دوسرے میں طلب نفسی للقیام ہے۔ والحق للجمھور۔

**﴿نوٹ﴾** نسبت سے ''نسبت حکمیہ'' مراد ہے جو ثبوت وسلب کے لئے ہوتی ہے نسبت خبریہ یعنی ایقاع نسبت وانتزاع نسبت جو کہ کلام انشائی میں نہیں پائی جاسکتی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ اسکو کلام خبری لازم ہے لہٰذا یہ نسبت مراد لینے کی صورت میں لازم آئیگا کہ کلام ''خبر وانشاء'' کی طرف منقسم نہ ہو۔ یہ لازم باطل ہے فالملزوم مثلہ۔

**سوال:** ماتن نے بیان ابواب میں اسناد خبری کو سب سے مقدم ذکر کیا مگر وجہ حصر میں مسند الیہ ومسند کے بعد ذکر کیا حالانکہ ماتن کو چاہیے تھا کہ تفصیل کو سابق (اجمال) کے طریقے پر ہی ذکر کرتے تاکہ جو سب سے مقدم ہے اسکو مؤخر کرنا لازم نہ آئے اور اجمال وتفصیل میں مطابقت بھی باقی رہے۔

**جواب:** اسناد چونکہ مسند الیہ و مسند کے درمیان پائے جانے والے رابطہ کا نام ہے تو جب تک طرفین متحقق نہ ہونگی رابطہ نہیں سمجھا جاسکتا اسی لئے ماتن نے یہاں مؤخر کیا اور بیان ابواب میں اس لئے مقدم کیا ہے کہ وہ باب اول ہے۔ مزید تفصیل آرہی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

**سوال:** آپ نے اسناد، مسند الیہ اور مسند کو احوال کی قید کے ساتھ مقید کیا مگر قصر وغیرہ کو احوال کا مضاف الیہ کیوں نہ بنایا۔

**جواب:** قصر بذاتہ حال ہے تو اگر احوال کو قصر کا مضاف کرتے تو اس سے "اضافت الشی الی نفسہ" لازم آتا اور یہ علمائے بصرہ کے ہاں جائز نہیں ہے اور ماتن نے علمائے بصرہ کی پیروی کی ہے۔

**لِأَنَّ الْكَلَامَ إِمَّا خَبَرٌ أَوْ إِنْشَاءٌ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ تُطَابِقُهُ أَوْ لَا تُطَابِقُهُ فَخَبَرٌ وَإِلَّا فَإِنْشَاءٌ وَالْخَبَرُ لَابُدَّ لَهُ مِنْ مُسْنَدٍ إِلَيْهِ وَمُسْنَدٍ وَإِسْنَادٍ وَالْمُسْنَدُ قَدْ يَكُوْنُ لَهُ مُتَعَلَّقَاتٌ إِذَا كَانَ فِعْلًا أَوْ فِيْ مَعْنَاهُ وَكُلٌّ مِنَ الْإِسْنَادِ وَالتَّعَلُّقِ إِمَّا بِقَصْرٍ أَوْ بِغَيْرِ قَصْرٍ وَكُلُّ جُمْلَةٍ قُرِنَتْ بِأُخْرٰى إِمَّا مَعْطُوْفَةٌ عَلَيْهَا أَوْ غَيْرُ مَعْطُوْفَةٍ وَالْكَلَامُ الْبَلِيْغُ إِمَّا زَائِدٌ عَلٰى أَصْلِ الْمُرَادِ لِفَائِدَةٍ أَوْ غَيْرُ زَائِدٍ۔**

**﴿ترجمہ﴾** کیونکہ کلام خبر یا انشاء ہوتا ہے کیونکہ اگر اسکی نسبت کے لئے خارج مطابق یا غیر مطابق ہوگا تو خبر یا نہیں ہوگا تو انشاء اور خبر کے لئے مسند الیہ، مسند اور اسناد کا ہونا ضروری ہے (نیز) مسند کے لئے کبھی متعلقات ہوتے ہیں جب وہ فعل یا معنی فعل ہو اور اسناد و تعلق سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوتا ہے یا بغیر قصر کے اور ہر جملہ جو کسی دوسرے کے ساتھ مقترن ہو یا معطوف ہو کر مقترن ہوتا ہے یا عطف کے بغیر مقترن ہوتا ہے اور کلام بلیغ کسی فائدہ کے سبب اصل مراد پر زائد ہوتا ہے یا زائد نہیں ہوتا ہے۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن دلیل حصر ذکر کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام دو حال سے خالی نہیں کہ نسبت کلامیہ وذہنیہ کے بعد نسبت خارجیہ کے لئے خارج مطابق یا عدم مطابق ہوگا یا نہیں بصورت اول خبر بصورت ثانی انشاء جو چھٹا باب ہے اور خبر پھر چار حال سے خالی نہیں کیونکہ خبر کے لئے مسند الیہ کا ہونا ضروری ہے جو علم معانی کا دوسرا باب ہے اور اسناد کا ہونا ضروری ہے جو پہلا باب ہے۔ مسند کا ہونا ضروری ہے جو تیسرا باب ہے۔ متعلقات مسند حقیقۃً جیسے فعل یا حکماً جیسے اسم فاعل ومفعول وغیرہ کا ہونا بھی ضروری ہے جو علم معانی کا چوتھا باب ہیں اور اسناد و تعلق میں ہر ایک کی پھر تین قسمیں ہیں اول بالقصر وعدم القصر ہوگا تو یہ پانچواں باب بن جائے گا یا عطف وعدم عطف کے ساتھ ہوگا تو یہ ساتواں باب بن جائے گا اور یا پھر کلام بلیغ کسی فائدہ کے لئے اصل مراد پر زائد ہوگا یا نہیں تو یہ آٹھواں باب بن جائے گا۔ باقی تفصیل ذیل کی تشریح میں ملاحظہ کریں۔

﴿......**قولہ وان کان لنسبتہ خارج الخ۔**

**سوال:** آپ نے کہا کہ اگر نسبت کے لئے خارج مطابق یا غیر مطابق ہو تو وہ خبر ہے اگر خارج مطابق ہے تو خبر صادق اور اگر خارج غیر مطابق

ہے تو خبر کاذب۔ عبارت مذکورہ سے دو باتیں متبادر الی الفہم ہیں۔ (1) اخبار موجبہ (مثبتہ) استقبالیہ (مستقبل میں ہونے والی) ساری کی ساری کاذب ہوں کیونکہ ان کے لئے فی الحال ایسا کوئی خارج نہیں جس کے یہ مطابق ہو سکیں تو یہ ساری خبریں کاذب ہوتیں حالانکہ یہ اخبار کاذبہ نہیں بلکہ صادقہ ہیں۔ (2) تمام کی تمام اخبار سلبیہ استقبالیہ صادق ہوں کیونکہ ان سے مفہوم ہونے والی نسبت خارج میں کسی کے موافق نہیں ہے اور یہی صدق خبر کی تعریف ہے حالانکہ یہ اخبار صادقہ نہیں بلکہ کاذبہ ہیں۔

**جواب:** نسبت کلامیہ کے اعتبار سے تین زمانوں میں سے کسی ایک میں نسبت خارجیہ کا ثبوت معتبر ہے یعنی اگر یہ نسبت کلامیہ "ماضویہ" ہے تو نسبت خارجیہ کا ثبوت ماضی میں معتبر ہوگا، اگر نسبت کلامیہ "حالیہ" ہے تو نسبت خارجیہ کا ثبوت حال میں معتبر ہوگا اور اگر نسبت کلامیہ "استقبالیہ" ہے تو مستقبل میں نسبت خارجیہ کا ثبوت معتبر ہوگا۔ معلوم ہوا کہ تین زمانوں میں سے ایک میں نسبت خارجیہ "نسبت کلامیہ" کے ساتھ معتبر ہوگی۔

**ھذا ھو مختار شارحنا العلامہ تفتازانی علیہ الرحمہ۔**

**﴿......قولہ فخبر الخ۔**

**سوال:** ماتن کا قول "فخبر" جواب شرط ہے اور جواب شرط جملہ ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط دو جملوں پر داخل ہوتا ہے اول کو شرط اور جملہ ثانیہ کو جزاء سے موسوم ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جواب شرط کا جملہ ہونا ضروری ہے جبکہ ماتن کا قول مذکور جملہ نہیں ہے کیونکہ جملہ مسند الیہ اور مسند سے مرکب ہو کر بنتا ہے اور قول مذکور مسند الیہ اور مسند میں سے کوئی ایک تو ہو سکتا ہے دونوں نہیں ہو سکتے کما ھو الظاہر۔

**جواب:** یہ جملہ ہی ہے اور اس کا مبتداء محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے "فالکلام خبر" اور **قاعدہ** "المحذوف کالملفوظ" فلا اعتراض۔

**﴿اسمائے مرکب تام﴾** مرکب تام کے اعتبارات کے مختلف ہونے کے سبب مختلف نام بنتے ہیں مثلاً (1) اس اعتبار سے کہ وہ محتمل صدق و کذب ہے اسے خبر کہتے ہیں۔ (2) اس اعتبار سے کہ وہ حکم پر مشتمل ہے اسے قضیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ (3) اس اعتبار سے کہ وہ حکم کا فائدہ دیتا ہے اسے خبر کہتے ہیں۔ (4) اس اعتبار سے کہ وہ دلیل کا جزو ہے اسے مقدمہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (5) اس اعتبار سے کہ اسے دلیل کے ذریعے طلب کیا جاتا ہے اسے مطلوب کہتے ہیں۔ (6) اس اعتبار سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہوا ہے اسے نتیجہ کہتے ہیں۔ (7) اس اعتبار سے کہ وہ علم میں واقع ہوا ہے یا اس کے بارے میں پوچھا گیا ہے تو اسے مسئلہ کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ ذات واحد ہے مگر اعتبارات کے اختلاف سے نام بدل گئے۔

**﴿......قولہ والا فانشاء الخ۔**

یعنی اگر طرفین کے مابین صدق و کذب کی محتمل نسبت نہ ہو تو پھر کلام انشائی ہوگا۔ نسبت انشائیہ کے متعلق تفصیل مذکور ہو چکی ہے۔

**﴿......قولہ والخبر لابد لہ الخ۔**

**سوال:** ماتن نے وجود مسند الیہ، مسند اور اسناد کو خبر کے لئے ضروری قرار دیا ہے جس سے متبادر الی الفہم یہ بات ہے کہ انشاء میں مسند الیہ و مسند نہیں پایا جاسکتا حالانکہ جیسا خبر میں مسند الیہ و مسند ہوتا ہے ایسے ہی کلام انشائی میں مسند الیہ و مسند اور اسناد ہوتا ہے تو ماتن کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ خبر

وانشاء دونوں کے لئے مسندالیہ وغیرہ کا ہونا ضروری ہے۔ یہ اعتراض علامہ تفتازانی کی طرف سے ماتن پر وارد ہوتا ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** مسندالیہ وغیرہ کے ساتھ خبر کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کیونکہ یہ شان کے اعتبار سے انشاء سے اعظم اور فائدہ کے لحاظ سے اکثر ہے کیونکہ خبر ایسے نکات وخصوصیات پر مشتمل ہوتی ہے جن سے کلام کو فضیلت ملتی ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** کلام میں اصل خبر ہے انشاء اصل نہیں ہے کیونکہ انشاء کبھی نقل، کبھی کسی حرف کی زیادتی اور کبھی کسی حرف کے حذف کے ساتھ خبر سے حاصل ہوتی ہے۔ نقل کی مثال عقود میں بعت واشتریت اور نعم وبئس کہ یہ خبر سے انشاء بنے ہیں، حرف کی زیادتی کی مثال مثلاً مضارع پر لام امر کا اضافہ کیا یا کسی کلمہ وجملہ پر حرف استفہام، تمنی اور ترجی وغیرہ کا اضافہ کیا تو وہ انشاء ہو گیا جیسے لتضرب اور تضرب جملہ خبر سے جب علامت مضارع کو حذف کر دیا تو امر جملہ انشائی ہو گیا جیسے اضرب۔ بس ثابت ہو گیا کہ خبر کلام کا جزو اعظم واصل ہے۔ اس بات کی رعایت کرتے ہوئے ماتن نے مسندالیہ وغیرہ کے ساتھ خبر کی تخصیص کی ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** خبر اشتقاق میں بھی انشاء سے اصل ہے کیونکہ "صیغہ امر" کوفیوں کے نزدیک ماضی سے اور باقی حضرات کے ہاں مضارع سے مشتق ہے اور ماضی ومضارع دونوں جملہ خبریہ سے ہیں۔

**﴿......قوله والمسند قد يكون له متعلقات** الخ۔

**سوال:۔** ماتن کے اس قول سے یہ بات سمجھ آرہی ہے بلکہ حصر کی طرف اشارہ کر رہی ہے (کیونکہ مقام بیان میں مذکورہ چیزوں کا ذکر ان میں حصر کا فائدہ دیتا ہے) کہ مسندالیہ کے متعلقات نہیں ہوتے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مسندالیہ بھی مشتق ہوتا ہے جیسے **المنطلق يوم الجمعة زيد. الضارب زيد قائم** اور **معلم زيد عمرا شاخصا حاضر** ۔ معلوم ہوا کہ مسندالیہ کے متعلقات بھی ہیں جبکہ ماتن نے انھیں ترک کر دیا ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** مسندالیہ کے متعلقات نہیں ہیں اور جو مثالیں آپ نے پیش کی ہیں وہ مسندالیہ کے متعلق کے مبتداء بننے کی نہیں ہیں کیونکہ پہلے دو مثالوں میں لفظ "ال (الف لام اسمی)" جو بمعنی الذی کے ہے مبتداء واقع ہو رہی ہے اور مطلق وضارب صلہ واقع ہو رہے ہیں نہ کہ مبتداء اور مثال ثالث میں منصوب (عمرا) فضلہ یعنی مفعول بہ وغیرہ واقع نہیں ہو رہا ہے بلکہ وہ عمدہ یعنی فاعل واقع ہو رہا ہے کیونکہ اس مثال میں تنازع فعلان پایا جا رہا ہے تو پہلے کو عمل دینے کی صورت میں دوسرے (شاخصا) میں ضمیر فاعل محذوف نکالیں گے۔ **﴿ثانیاً﴾** ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مسندالیہ کے بھی متعلقات ہوتے ہیں مگر ماتن نے صرف مسند کے متعلقات ہی کو اس لئے ذکر کیا کیونکہ مسند میں مشتق ہونا اور مسندالیہ میں جامد ہونا غالب ہے پس اس غلبہ کا اعتبار کرتے ہوئے انھوں نے صرف مسند کے ساتھ متعلقات کی تخصیص کر دی ورنہ متعلقات مسندالیہ بھی پائے جاتے ہیں۔

**سوال:۔** جیسے قصر وعدم قصر، فصل ووصل اور ایجاز وغیرہ ابواب ثلاثہ جملہ یا مسندالیہ یا مسند کے احوال میں سے ہیں ایسے ہی تعریف، تنکیر، حذف وغیرہ بھی جملہ یا مسندالیہ یا مسند کے احوال میں سے ہیں لہٰذا ابواب ثلاثہ کو بھی تعریف وغیرہ کی طرح احوال مسندالیہ یا مسند یا احوال متعلقات فعل میں ذکر کرنا چاہیے تھا۔ ان ابواب ثلاثہ کو مستقل ابواب میں تقسیم کرنا اور تعریف وغیرہ کو ابواب بنائے بغیر ذکر کرنا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ احوال ہونے میں سب برابر ہیں پھر قصر وغیرہ کو ابواب اور تعریف وغیرہ کی تبویب نہ کرنا ترجیح بلا مرجح ہی ہوگی اور اگر ترجیح بلا مرجح نہیں تو ماتن کو ان کے عدم تبویب کی وجہ بھی ذکر کرنی چاہیے تھی۔ اسی اعتراض کی جانب علامہ تفتازانی نے مختصر میں اشارہ کیا ہے۔

**جواب:** ان ابواب ثلاثہ کو کثرت مباحث کی وجہ سے مستقل ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے اور یہی وجہ ترجیح ہے جیسے مثال، اجوف اور ناقص وغیرہ کو کثرت استعمال کی وجہ سے مستقل ابواب میں شمار کیا گیا ہے حالانکہ وہ معتل کی اقسام میں سے ہیں اور مہموز کی تینوں اقسام کو ایک ہی قسم شمار کیا گیا کیونکہ وہ کثیر الاستعمال نہیں تھی۔ جواب مذکور کو علامہ تفتازانی نے اپنی خوبصورت شرح ''مطول'' میں ذکر کیا ہے۔

**تَنْبِیْہٌ صِدْقُ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُہٗ لِلْوَاقِعِ وَکِذْبُہٗ عَدَمُہَا۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** (یہ) تنبیہ (ہے) خبر (کے حکم) کا واقع کے مطابق ہونا صدق خبر ہے اور خبر کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا کذب خبر ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** حاصل بحث یہ ہے کہ خبر کے صدق وکذب میں منحصر ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے دو مذہب ہیں۔ **﴿اول﴾** جمہور علماء اور نظام معتزلی کہتے ہیں کہ خبر صدق وکذب میں منحصر ہے مگر صدق وکذب کی تفسیر میں دونوں کا اختلاف ہے۔ جمہور فرماتے ہیں کہ خبر کا واقع کے مطابق ہونا صدق اور عدم مطابق للواقع ہونا کذب خبر ہے۔ نظام معتزلی کہتا ہے کہ خبر کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا صدق خبر اور خبر کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا کذب خبر ہے اگرچہ یہ اعتقاد غلط ہی کیوں نہ ہو۔ **﴿ثانی﴾** جاحظ معتزلی کہتا ہے کہ خبر صدق وکذب میں منحصر نہیں ہے بلکہ کچھ ایسی خبریں بھی ہیں جو نہ صدق ہیں اور نہ ہی کذب ہیں بلکہ صدق وکذب کے مابین واسطہ کا درجہ رکھتی ہیں۔ جاحظ معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو تو صدق اور دونوں کے مطابق نہ ہو تو کذب اور چار ایسی صورتیں ہیں جو نہ صدق ہیں اور نہ ہی کذب ہیں۔ **﴿حاصل اختلاف﴾** یہ ہے کہ جمہور صدق وکذب میں نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کی مطابقت کا اعتبار کرتے ہیں۔ نظام معتزلی نسبت کلامیہ اور ذہنیہ میں مطابقت کا اعتبار کرتا ہے اور جاحظ کلامیہ، ذہنیہ اور خارجیہ تینوں میں مطابقت کو معتبر مانتا ہے۔

**﴿قولہ تنبیہ﴾** الخ۔ تنبیہ کا لغوی معنی ''الایقاظ یعنی جگانا'' ہے اور اصطلاح میں **اسم لکلام مفصل لاحق یفہم معناہ اجمالا من الکلام السابق** ۔ یعنی ایسا کلام مفصل ولاحق جس کا معنی اجمالی طور پر کلام سابق سے سمجھ آرہا ہو کو کسی اسم سے ظاہر کرنا تنبیہ کہلاتا ہے۔ چونکہ سابق کلام میں ماتن نے فرمایا تھا کہ ''کلام کے لئے خارج میں نسبت مطابق (جو صدق کہلاتا ہے) وعدم مطابق (جو کذب کہلاتا ہے) ہوگی یا نہیں'' تو اس کلام میں ذات صدق وذات کذب پر اشارہ خفیہ پایا جارہا ہے اگرچہ اس کو صدق وکذب سے مسمّی نہیں کیا گیا ہے یعنی ذات پر تو اشارہ پایا جارہا ہے اگرچہ نام پر کوئی اشارہ مذکور نہیں ہے۔

**﴿جمہور﴾** جمہور فرماتے ہیں کہ نسبت کلامیہ کا نسبت خارجیہ کے مطابق ہونا یعنی خبر کا واقع کے مطابق ہونا ''صدق'' ہے اور نسبت کلامیہ کا خارجیہ کے مطابق نہ ہونا یعنی خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا ''کذب'' ہے۔ مثلاً آپ نے کہا ''**زید قائم** (زید کھڑا ہے)'' اگر نفس الامر اور واقع میں بھی زید کھڑا ہو تو صدق ورنہ کذب ہے۔ یا جیسے العالم حادث چاہے کوئی سنی مسلمان کہے یا کوئی فلسفی۔

**وَقِیْلَ مُطَابَقَتُہٗ لِاعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ وَلَوْ خَطَأً وَعَدَمُہَا بِدَلِیْلِ إِنَّ الْمُنَافِقِیْنَ لَکٰذِبُوْنَ۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور کہا گیا ہے کہ خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا (صدق خبر ہے) اگرچہ غلطی سے ہو اور اس کا نہ ہونا (کذب خبر ہے) دلیل (اللہ تعالی کا قول یہ فرمان) کہ بیشک منافقین البتہ جھوٹے ہیں ــــــــ۔

قولہ وقیل مطابقتہ الخ۔ ماتن قول مذکور سے نظام معتزلی کا مذہب بیان فرمارہے ہیں۔

**﴿نظام معتزلی﴾** نظام معتزلی کہتا ہے کہ کلام (نسبت کلامیہ) کا مخبر کی نسبت معتقدہ (نسبت ذہنیہ) کے مطابق ہونا صدق ہے یعنی خبر کا اعتقاد کے مطابق ہونا صدق خبر اور کلام کا اعتقاد (نسبت ذہنیہ) کے مطابق نہ ہونا کذب خبر ہے۔ اپنے مذہب پہ اللہ تعالی کے اس فرمان سے استدلال کرتا ہے کہ اللہ تعالی نے قرآن پاک میں ارشاد فرماتا ہے "اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون "۔ اللہ تعالی نے منافقین کو "نشهد انك لرسول الله " کہنے میں جھوٹا کہا ہے حالانکہ یہ بات واقع کے مطابق ہے مگر منافقین کے اعتقاد کے مطابق نہیں تھی اس لئے اللہ تعالی نے انھیں جھوٹا کہا اگر صدق خبر کا مدار مطابق واقع پر ہوتا تو اللہ تعالی انھیں کبھی جھوٹا نہ فرماتا کیونکہ یہ خبر واقع کے مطابق تھی۔ معلوم ہوا کہ صدق خبر کا مدار مطابقت واقع پر نہیں بلکہ اعتقاد پر ہے کما هو مذهبنا۔

**سوال:۔** نظام معتزلی کا مذہب بھی واسطہ پر مشتمل ہے کیونکہ نظام معتزلی کے مذہب کے مطابق خبر کا اعتقاد کے مطابق ہونا صدق اور اعتقاد کے مطابق نہ ہونا کذب خبر اس سے ثابت ہوا کہ اگر کوئی اعتقاد کے علاوہ ہو مثلاً خبر کا علم یا ظن وغیرہ کے مطابق ہونا کیونکہ "علم" الحكم الجازم لا يقبل التشكيك (ایسا یقینی حکم جو تشکیک کو قبول نہ کرتا ہے) کا نام ہے اور خبر میں کبھی نسبت قطعی بھی ہوتی ہے۔ ظن هو الحكم الجازم مع الرجحان (ایسا حکم جازم جو ترجیح کے ساتھ حاصل ہوتا ہے) کا نام ہے اور خبر بھی نسبت ظنیہ پر بھی مشتمل ہوتی ہے اور اعتقاد مشہور تعریف کے مطابق هو الحكم الجازم يقبل التشكيك (ایسا یقینی حکم جو تشکیک کو قبول کرتا ہے)۔ لہٰذا مشہور معنی کے اعتبار سے اعتقاد "علم اور ظن" کو شامل نہ ہوگا کیونکہ یہ تینوں علیحدہ علیحدہ حقیقتیں ہیں پس نظام معتزلی کے مذہب میں بھی واسطہ ثابت ہو گیا حالانکہ وہ اس کا قائل نہیں ہے۔

**جواب:۔** ہم جواب دیتے کہ اعتقاد سے مشہور معنی ہی مراد نہیں کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ اعتقاد سے مراد عام (حکم ذہنی جازم) ہے چاہے تشکیک کو قبول کرتا ہو یا نہیں جیسے علم وغیرہ میں ہوتا ہے تو علم اور ظن بھی اعتقاد میں داخل ہوئے لہٰذا واسطہ ثابت نہ ہوا کما قال المعترض۔

**سوال:۔** خبر شاک تو یقینی طور پر اعتقاد میں داخل نہیں کیونکہ خبر مشکوک میں اعتقاد نہیں ہوتا لہٰذا واسطہ ثابت ہو گیا حالانکہ جمہور اور نظام کے ہاں خبر میں واسطہ کا ثبوت باطل ہے۔

**جواب:۔** **﴿اولاً﴾** اگر ہم تسلیم کرلیں کہ کلام شاک خبر ہوتی ہے تو ہم خبر شاک کا واسطہ ہونا تسلیم نہیں کرتے کیونکہ خبر شاک میں اعتقاد نہیں پایا جارہا جس سے ثابت ہوا کہ وہ غیر مطابق للاعتقاد ہے اور جو غیر مطابق للاعتقاد ہو وہ کاذب ہوتا ہے۔ ثابت ہوا کہ خبر شاک کذب خبر میں داخل ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** ہم کلام شاک کا خبر ہونا ہی تسلیم نہیں کرتے جیسا کہ بعض کا مذہب کیونکہ نظام کے نزدیک جس میں "نسبت اعتقادیہ" پائی جاری ہو وہ کلام ہوتا ہے اور چونکہ کلام شاک میں نسبت اعتقادی نہیں لہٰذا وہ خبر بھی نہیں کہلائے گا فلا اشکال اصلا۔

(نوٹ) یہ جواب ضعیف ہے، علامہ تفتازانی نے اسی ضعف کی طرف اشارہ کرنے کے لئے "اللهم" کے کلمات کے ذریعے اشارہ کیا ہے۔ اس

جواب کے ضعیف ہونے کی دوصورتیں ہیں۔ ﴿اولاً﴾ کہ اعتقاد سے متبادر الی الفہم تعمیم ہے یعنی وہ شک کو قبول کرتا ہو یا نہیں کما ذکر اور صدق وکذب میں اعتقاد کا پایا جانا اور شک میں نہ پایا جانا بالکل ظاہر ہے لہٰذا واسطہ ثابت ہوگیا۔ ﴿ثانیاً﴾ چونکہ انشائیات میں اعتقاد نہیں پایا جاتا کیونکہ اعتقاد خبر کا خاصہ ہے اور آپ نے ابھی جواب میں کہا کہ جہاں اعتقاد نہ پایا جا رہا ہو وہاں عدم مطابق للا عتقاد (کذب) سچا آتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ انشائیات میں بھی کذب جاری ہو حالانکہ انشائیات میں کذب کا اجراء باطل ہے اور جس سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل تو معلوم ہوا ''شک (عدم اعتقاد)'' کو کذب میں داخل کرنا اور یہ کہنا کہ قضیہ مشکوکہ خبر ہی نہیں ہے درست نہیں ہے کیونکہ قضیہ مطلقاً خبر وانشاء میں منحصر ہے لہٰذا اگر قضیہ مشکوکہ خبر ہی نہ رہے تو انحصار مذکور کا باطل ہونا لازم آئیگا حالانکہ ہم نے کلام کو خبر وانشاء میں منحصر مانا ہے اور مسلمہ بات کا الٹ خلف کہلاتا ہے اور خلف باطل لہٰذا خبر مشکوک کو خبر سے نکالنا بھی باطل۔

**وَرُدَّ بِأَنَّ الْمَعْنٰی لَکَاذِبُوْنَ فِی الشَّهَادَةِ أَوْ فِیْ تَسْمِیَتِهَا أَوْ الْمَشْهُوْدِ بِهٖ فِیْ زَعْمِهِمْ ۔۔۔۔**

﴿ترجمہ﴾ اور اس (موقف) کو رد کیا گیا اس طور پر کہ معنی (یہ ہے کہ) گواہی کا دعوی کرنے میں جھوٹے ہیں یا (یہ معنی ہوگا کہ) اس کا نام گواہی رکھنے میں جھوٹے ہیں یا اپنے باطل گمان پر مشہود بہ میں جھوٹے ہیں۔

﴿خلاصہ﴾ نظام معتزلی کے موقف کو دو باتوں سے رد کیا گیا۔ ﴿اول﴾ اسکی دو صورتیں ہیں، صورت اولی پر تقریر یوں ہوگی اللہ تعالی نے کفار کو مشہود بہ (انک لرسول اللہ) میں کاذب نہیں کہا بلکہ انھیں انکی شہادت میں جھوٹا کہا کیونکہ شہادت کے لئے صمیم قلب ضروری ہے۔ صورت ثانیہ پر تقریر یوں ہوگی کہ انھیں مشہود بہ میں کاذب نہیں کہا گیا بلکہ اس خبر کا نام شہادت رکھنے میں جھوٹا کہا ہے کیونکہ شہادت تو اعتقاد کے مطابق ہوتی ہے جبکہ یہ شہادت تمہارے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے۔ ﴿ثانی﴾ اللہ تعالی نے منافقین کو مشہود بہ میں کاذب کہا مگر اس وجہ سے نہیں کہ انکی یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے بلکہ ان کے گمان میں عدم مطابق للواقع ہونے میں جھوٹا کہا ہے یعنی یہ خبر مطابق للواقع ہے مگر کفار نے اپنے گمان میں اسے مطابق للواقع نہ مانا تو اللہ تعالی نے انکی تکذیب فرمائی۔ مزید تفصیل تشریح میں ملاحظہ فرمائیں۔

﴾۔۔۔**قولہ ورد بان الخ** ۔ قول مذکور میں دو طرح سے نظام معتزلی کے مذہب کا رد کیا گیا ہے۔ ﴿اول﴾ عدم تسلیم (منع) کے ساتھ، اسکی دو سندیں ہیں۔ ﴿دوئم﴾ تسلیم کے ساتھ۔ ﴿**تقریر اول بہ سند اول**﴾ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ تکذیب مشہود بہ (انک لرسول اللہ) کی طرف راجع ہے بلکہ یہاں تو خبر کو متضمن ''شہادت'' کی تکذیب کی گئی ہے یعنی تمہارا دعوی کہ ''یہ شہادت صمیم قلب کے ساتھ ہے'' جھوٹی ہے کیونکہ یہ صمیم قلب کے ساتھ نہیں ہے کہ تمہاری زبانیں تمہارے قلوب کے موافق نہیں ہیں جبکہ شہادت میں موافقت مذکورہ شرط ہے کیونکہ شہادت کی تعریف ''ان الشهادة هی الاخبار بالشئی عن مواطاة القلب للسان یعنی کسی چیز کے بارے میں دل کو زبان کے موافق بنا کر خبر دینا شہادت کہلاتا ہے تو جب اس پر شہادت کی تعریف ہی صادق نہیں آتی تو اسے شہادت کیسے کہا جا سکتا ہے۔

**سوال۔** شہادت تو کلام انشائی ہوتا ہے جس کا قائل صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا تو پھر ماتن نے کیسے کہہ دیا کہ وہ شہادت میں جھوٹے ہیں۔

**جواب:** ہمارے شہادت میں جھوٹے کہنے کا یہ مطلب ہے کہ یہ شہادت جس خبر کو متضمن ہے اس خبر میں جھوٹے ہیں، شہادت میں جھوٹے نہیں ہیں کیونکہ شہادت متصف بالصدق والکذب ہی نہیں ہے کیونکہ اتصاف بالصدق والکذب کلام خبری کے لوازمات میں سے ہے جو کہ انشائی کی ضد ہے اور شہادت انشاء ہے لہٰذا یہ متصف بالصدق والکذب نہیں ہوسکتی۔

**﴿تقریر اول بسند ثانی﴾** ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں مشہود بہ کی تکذیب مراد ہو بلکہ یہاں خبر کو شہادت کا نام دینے میں تکذیب کی گئی ہے یعنی تم نے کہا کہ تمہاری یہ خبر تمہاری طرف سے شہادت ہے تو یہ جھوٹ ہے کیونکہ شہادت وہ ہوتی ہے جو اعتقاد کے مطابق ہو جبکہ یہ تمہارے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے تو پھر تم نے اس کا نام شہادت کیسے رکھ دیا۔ الغرض یہاں یہ دو احتمال بھی یقینی ہیں اور قاعدہ ہے کہ "ان الدلیل اذا طرقہ الاحتمال سقط بہ الاستدلال" یعنی جب دلیل میں احتمال آجائے تو اس سے استدلال باطل ہو جاتا ہے لہٰذا اس آیہ مبارکہ کو نظام اپنے مذہب پر دلیل نہیں بنا سکتا۔ دونوں سندوں میں فرق ظاہر یعنی ایک میں اس شہادت کی نفی کی گئی ہے جو کلام خبری (ہماری شہادت سیم قلب سے ہے) کو متضمن ہے اور دوسری سند میں اس کا نام شہادت رکھنے پر رد کیا گیا ہے یعنی منافقین نے کہا کہ ہماری خبر اور دعوی پر شہادت کا اطلاق کیا جاسکتا ہے تو اللہ تعالی نے اس اطلاق شہادت میں انھیں کاذب کہا ہے۔

**﴿تقریر ثانی تسلیمی﴾** ہم مان بھی لیں کہ تکذیب "مشہود بہ" کی طرف راجع ہے جیسا کہ تم نے کہا لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ خبر عدم مطابقت للاعتقاد کی وجہ سے کاذب ہے بلکہ یہ خبر ان کے "گمان" میں عدم مطابق للواقع ہونے کے سبب کاذب ہے یعنی یہ خبر نفس الامر میں تو مطابق للواقع ہے مگر چونکہ ان کے گمان واعتقاد میں یہ خبر غیر مطابق للواقع تھی اس لئے انھیں جھوٹا کہا گیا ہے۔ نظام کے مذہب پر "عدم مطابق للاعتقاد" ہونے کی وجہ سے جھوٹا نہیں کہا گیا ہے۔ ثابت ہوا کہ صدق وکذب خبر میں اعتقاد کو کوئی دخل نہیں ہے کما ہو مذھبنا۔ ہماری اس تقریر سے وہ اعتراض بھی مندفع ہو گیا جو ماتن پر ہو رہا تھا کہ ماتن کا قول فی زعمھم اس بات کے طرف اشارہ کرتا ہے کہ خبر کا مطابق للاعتقاد ہونا صدق خبر اور غیر مطابق للاعتقاد ہونا کذب خبر ہے یہ تو مذہب مخالف کا اعتراف وتائید ہوگئی حالانکہ ماتن تو اس مذہب مردود کے رد کے درپے تھے کیونکہ یہ خبر حقیقت میں عدم مطابق للواقع کی وجہ سے جھوٹی نہیں تھی کما مر بلکہ ان کے اعتقاد میں عدم مطابق للواقع تھی جس کے سبب انھیں جھوٹا کہا گیا ہے کما مر پس معلوم ہوا کہ مخالف کے مذہب پر تائید واعتراف نہ پایا گیا۔

**سوال:** ماتن نے جاحظ معتزلی کی تصریح کی مگر نظام معتزلی سے [illegible] کی تصریح نہ کی بلکہ [illegible] مذہب کو تعبیر کر دیا حالانکہ [illegible] اور جمہور انحصار خبر میں [illegible]

**جواب:** ماتن نے جاحظ کے نام کی تصریح کر کے نظام [illegible] اس مذہب کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور [illegible] نظام معتزلی کی تصریح نہ کی کیونکہ اس کے مذہب کے مطابق اگر کوئی یہودی "الاسلام باطل" کا قول کرے تو [illegible] کی تصدیق کرنا ہوگی کیونکہ یہ اس کے اعتقاد کے مطابق ہے اور جب وہ "الاسلام حق" کا قول کرے تو [illegible] کرنا لازم ہو جائے گا کیونکہ یہ اس کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اور اسلام کے باطل ہونے کی تصدیق اور اسلام کے حق ہونے کی تکذیب حرام ہے [illegible] حرام [illegible] مذہب کو ماننا حرام۔

**سوال:** جب جاحظ کا مذہب نظام کے مذہب کے مقابلے میں راجح تھا تو اسے مقدم کرتے ماتن نے نظام کے مذہب کو کیوں مقدم ذکر کیا۔

**جواب:** محض اس لئے کہ انحصار خبر میں جمہور کے مذہب کے موافق ہے۔

**اَلْجَاحِظُ مُطَابَقَتُهُ مَعَ الْاِعْتِقَادِ وَعَدَمُهَا مَعَهُ وَغَيْرُهُمَا لَيْسَ بِصِدْقٍ وَّلَا كَذِبٍ بِدَلِيْلِ اَفْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالثَّانِيْ غَيْرُ الْكَذِبِ لِاَنَّهُ قَسِيْمُهُ وَغَيْرُ الصِّدْقِ لِاَنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوْهُ۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** جاحظ (کہتا ہے کہ) خبر کا واقع مع الاعتقاد کے مطابق ہونا (صدق خبر) اور اس کا عدم مع عدم اعتقاد (کذب خبر ہے) اور ان دونوں (صورتوں) کے علاوہ (کچھ خبریں) نہ صدق اور نہ ہی کذب ہیں۔ (اللہ تعالی کے اس فرمان کی) دلیل کے ساتھ کہ کیا اس نے اللہ تعالی پر افتراء باندھا یا اسکو جنون ہے کہ اس میں ثانی (ام بہ جنۃ) سے کذب مراد نہیں ہے کیونکہ یہ کذب (افتراء) کی قسیم ہے اور یہ صدق بھی نہیں کیونکہ کفار اس کے معتقد نہیں تھے۔۔۔

﴾......**قولہ الجاحظ مطابقتہ** الخ۔ قول مذکور سے ماتن نے انحصار وعدم انحصار صدق وکذب میں تیسرے مذہب کو تفصیلاً بیان فرمایا ہے۔ **﴿جاحظ معتزلی﴾** جاحظ معتزلی کہتا ہے کہ خبر صدق وکذب میں منحصر نہیں بلکہ کچھ ایسی خبریں بھی ہیں جو نہ صدق اور نہ ہی کذب ہیں یعنی اگر خبر واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہے تو صدق اور واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہیں تو کذب ہے اور اگر کوئی خبر ایسی ہو جو واقع کے مطابق ہو مگر اعتقاد کے مطابق نہ ہو یا اعتقاد کے مطابق ہو مگر واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ صدق خبر بھی نہیں اور کذب خبر بھی نہیں ہے کیونکہ مطابقت للواقع مع الاعتقاد یا عدم مطابقت للواقع مع الاعتقاد ضروری ہے جو آخری دو صورتوں میں نہیں پائی جا رہی ہے یعنی جاحظ کے نزدیک خبر کی تین صورتیں ہیں اول خبر صادق دوئم خبر کاذب اور سوئم واسطہ۔ اور واسطہ کی چار صورتیں ہیں (اول) خبر مطابق للواقع مع اعتقاد عدم المطابقت۔ (دوئم) مطابقت للواقع بدون الاعتقاد اصلاً۔ (سوئم) عدم مطابقت للواقع مع اعتقاد المطابقت۔ (چہارم) عدم مطابقت بدون الاعتقاد اصلاً۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جاحظ کے مذہب پر خبر کی کل چھ قسمیں بنی جن میں سے ایک صدق اور دوسری کذب جبکہ باقی چار واسطہ ہیں۔

کچھ لوگوں نے جاحظ معتزلی کے مذہب کی تقریر یوں کی تھی کہ خبر کا مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقت صدق کہلائے گا اور عدم مطابق للواقع مع عدم اعتقاد المطابق للواقع کذب خبر کہلائے گا اور مطابقت للواقع مع عدم الاعتقاد یا عدم مطابقت للواقع مع اعتقاد المطابقت۔ یہ دونوں قسمیں واسطہ سے ہونگی۔ علامہ تفتازانی اس مذہب کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ تقریر درست نہیں ہے کیونکہ واسطہ کی دو قسمیں نہیں بلکہ چار قسمین ہیں جو اوپر مذکور ہو چکی ہیں۔ جاحظ معتزلی اپنے مذہب پر دلیل دیتے ہوئے کہتا ہے کہ اللہ تعالی کے فرمان "افتری علی اللہ کذبا ام بہ جنۃ" سے ثابت ہوتا ہے کہ خبر فقط صدق یا کذب میں منحصر نہیں جیسا کہ گزرا کیونکہ کفار قریش نے نبی کریم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے حشر اور نشر کے متعلق خبر دینے کو "افتراء (کذب) اور جنون کی حالت میں" خبر دینے میں منحصر کیا ہے اور جنون کی حالت میں خبر دینا "غیر کذب اور غیر صدق" ہے۔ غیر کذب تو اس لئے کہ حالتِ جنون میں خبر دینا کذب کی قسیم ہے یعنی عبارت یوں بنی "اکذب ام اخبر حال الجنۃ" (کیا اس نے جھوٹ بولا یا وہ جنون کی حالت میں خبریں دیتا ہے) اور قسیم الشی کے لئے حقیقت میں شے کا غیر ہونا لازم وضروری ہے۔ معلوم ہوا کہ "ام بہ جنۃ" جھوٹ نہیں ہے اور

''ام به جنة '' صدق بھی نہیں ہے کیونکہ کفار قریش ان اخبار کے سچانہ ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے بلکہ حضور صلی اللہ تعالی کو اپنا دشمن سمجھتے تھے پس ثابت ہو گیا کہ خبر حال الجنۃ سے انکی مراد نہ صدق ہے اور نہ ہی کذب بلکہ انکی مراد ایک واسطہ ہے جو صدق و کذب کے مابین ہے کیونکہ یہاں لفظ ''ام'' ''ام متصلہ'' ہے اور ام متصلہ دو میں سے ایک کی تعیین یا دونوں کی نفی کے لئے آتا ہے تو لفظ ''افترى'' میں کذب کا ذکر آ گیا اور ''ام به جنة'' میں کذب اور نہ ہی صدق مراد لیا گیا ہے کما مر تو ثابت ہو گیا کہ خبر کی کوئی اور بھی صورت ہے جسے صدق یا کذب نہیں کہہ سکتے اور اسکو ہم نے واسطہ کا نام دیا ہے۔

**سوال:** ام کو ''ام متصلہ'' کہنا درست نہیں ہے کیونکہ ام متصلہ کے لئے شرط ہے کہ وہ دو ایسے جملوں کے مابین ہو جو جملہ فعلیہ یا جملہ اسمیہ ہونے میں مساوی ہوں جبکہ یہاں پہلا جملہ فعلیہ اور دوسرا اسمیہ ہے اور **قاعدہ** ہے ''اذا فات الشرط فات المشروط '' تو شرط (مناسبت فی الحملتین) کے مفقود ہونے سے مشروط (ام کا متصلہ) ہونا بھی ختم ہو گیا۔ لہذا اسے ام متصلہ کیسے کہا جا سکتا ہے۔

**جواب: ﴿اولاً﴾** ہم مانتے ہیں کہ ام متصلہ کے دونوں جملوں میں فعل واسم میں مناسبت لازمی ہے اور ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ یہاں مناسبت حقیقیہ مفقود ہے مگر مناسبت تاویلیہ موجود ہے جو ام کے متصلہ ہونے کے لئے کافی ہے یہی وجہ ہے کہ ہم ''ام بہ جنۃ'' کو ام لم يفتر یا ام اخبر حال كونه به جنة'' کی تاویل میں کرتے ہیں۔ **﴿ثانیاً﴾** ہم نہیں مانتے کہ یہاں ام متصلہ کے دونوں جملوں میں مناسبت مفقود ہے بلکہ بالفعل مناسبت پائی جا رہی ہے کیونکہ ''جنۃ'' فعل محذوف سے مرفوع ہے اور تقدیری عبارت یوں بنی ''ام حصل بہ جنۃ'' اور **قاعدہ** ہے کہ المحذوف كالملفوظ یعنی محذوف ملفوظ کی طرح ہوتا ہے تو عدم مناسبت کا اعتراض مندفع ہو گیا کیونکہ یہ قضیہ منفصلہ حقیقیہ (هو ماحكم فيها بالتنافي او بعدمه بين النسبتين في الصدق والكذب معا) یعنی جس میں تنافی یا عدم تنافی کا حکم صدق و کذب دونوں کی نسبتوں میں ہو۔ مطلب یہ ہوا کہ یہاں صدق و کذب کا اجتماع اور ارتفاع دونوں ممکن نہیں ہیں یعنی دونوں میں سے ایک پائی جا رہی ہے۔

**سوال:** خبر میں واسطہ تو کفار قریش کے قول سے سمجھ آ رہا ہے۔ کفار کا قول ہمارے لئے معتبر نہیں ہو سکتا ہے لہذا کسی مسلمان کا قول پیش کریں جس سے واسطہ ثابت ہو رہا ہو۔

**جواب:** اس باب میں مذہب نہیں بلکہ لسان ولغت کی معرفت معتبر ہے اور چونکہ یہ عربی لسان ولغت کے جاننے والے ہیں اس لئے ان کا واسطہ (ایسی خبر جو صدق ہو اور نہ ہی کذب) ثابت کرنا قابل قبول ہوگا کیونکہ وہ اپنی زبان سمجھنے میں غلطی نہیں کر سکتے۔ ثابت ہو گیا کہ کچھ ایسی بھی خبریں ہیں جو صدق و کذب میں منحصر نہیں ہیں جیسا کہ ہمارا دعوی ہے۔

**سوال:** آپ نے جو دلیل پیش کی اس سے تو واسطہ کی ایک قسم ثابت ہوتی ہے (نبی کریم کا قیامت ونشر کے بارے میں فرمان واقع کے مطابق تھا مگر کفار کے اعتقاد کے مطابق نہیں تھا جس سے کفار نے واسطہ ثابت کر دیا کہ حضرت محمد ﷺ جھوٹ بولتے ہیں یا جنون کی حالت میں خبر دیتے ہیں) جبکہ آپ نے واسطہ کی چار اقسام بیان کی ہیں لہذا دلیل تمام دعوی کے مطابق نہ ہوئی۔

**جواب:** جاحظ کا مقصد اپنے مذہب کا ثبوت اور غیر کے مذہب کا بطلان تھا جو ایک واسطہ ثابت کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا واسطہ کی باقی اقسام کی مثالیں پیش کرنا ضروری نہیں۔

﴿ قولہ لانھم لم یعتقدوہ الخ۔ علامہ خلخالی اور علامہ تفتازانی کے مابین اختلاف ہے کہ قول مذکور عدم صدق کی علت ہے یا عدم ارادتھم بالفانی الصدق کی علت ہے۔ علامہ خلخالی اول کے قائل ہوکر ماتن پر اعتراض کرتے ہیں کہ ماتن کا قول "غیر صدق" مبتدائے محذوف کی خبر ہے اصل عبارت یوں تھی "ھو ای الفانی غیر الصدق "پس" لانھم لم یعتقدوا صدقہ "غیر الصدق کی علت بنی یعنی ثانی صدق بھی نہیں ہے کیونکہ کفار قریش نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے پس اب ماتن پر اعتراض لازم آیا کہ عدم اعتقاد الصدق سے عدم صدق کہاں لازم آتا ہے کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ صدق پایا جا رہا ہو مگر اس کے صدق ہونے کا اعتقاد نہ پایا جا رہا ہو جیسے کفار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے مگر فی الواقع حضور صادق تھے پس ثابت ہوا کہ دعوی پر دلیل تمام نہیں ہے یعنی صدق وکذب کے مابین واسطہ ثابت نہ ہوا کیونکہ عدم اعتقاد الصدق سے عدم الصدق لازم نہیں آتا۔ علامہ تفتازانی دوسرا مذہب اختیار فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ لانھم لم یعتقدوا صدقہ "غیر الصدق" کی دلیل نہیں بلکہ "عدم ارادتھم بالفانی الصدق " کی دلیل ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ عدم اعتقاد الصدق (دلیل) سے عدم ارادۃ الصدق (دعوی) لازم آتا ہے تو دلیل "دعوی" پر تام ہوئی، ناقص نہ ہوئی۔

**وَرُدَّ بِاَنَّ الْمَعْنٰی اَمْ لَمْ یَفْتَرِ فَعُبِّرَ عَنْہُ بِالْجِنَّۃِ لِاَنَّ الْمَجْنُوْنَ لَا افْتِرَاءَ لَہٗ۔**

﴿ ترجمہ ﴾ اور اس طور پر اسکو رد کیا گیا کہ معنی (یہ ہے کہ) یا اس نے افتراء نہیں باندھا تو عدم افتراء کو جنون سے تعبیر کر دیا کیونکہ مجنون کو عدم افتراء (لازم) ہے۔۔۔۔۔۔۔

﴿ قولہ وردہ بان الخ۔ جاحظ معتزلی کا رد۔ حاصل رد کی دو صورتیں ہیں ﴿ اول ﴾ یہ احتمال اس صورت پہ بنتی ہے جب "افتراء" میں قصد و عمد معتبر ہو تو ہم جوابا کہیں گے کہ ثانی (ام بہ جنۃ) کا کذب کی قسیم اور غیر صدق ہونا تسلیم نہیں بلکہ ثانی (ام بہ جنۃ) سے مراد کذب ہے اور ماتن کی عبارت "قسیمہ" میں دو احتمال ہو سکتے ہیں یعنی "قسیمہ" سے مطلق کذب کی قسیم مراد ہے کما ھو المتبادر یا کذب عمد (افتراء یعنی افتراء میں قصد و عمد معتبر ہے اسی معنی پر ہمارے جواب کا مدار ہے) کی قسیم مراد ہے۔ اول ممنوع وغیر مسلم ہے کیونکہ ثانی (ام بہ جنۃ) سے کذب مطلق کی قسیم نہیں بلکہ کذب عمد (خاص) کی قسیم مراد ہے اور اگر ماتن نے "ثانی" سے کذب عمد کی قسیم مراد لی ہے تو یہ بات مسلم ہے مگر کذب عمد یعنی خاص کی قسیم ہونے سے عام یعنی کذب مطلق کی قسیم ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ لایلزم من کون الشیء قسیما للاخص قسیما للاعم (کسی شی کا اخص کی قسیم ہونے سے اعم کی بھی قسیم ہونا لازم نہیں آتا ہے)۔ تو ثابت ہو گیا کہ یہاں کذب کی دو قسموں کو مجاز مرسل (ملزوم بولکر لازم مراد لینے) کے طریقہ پر ذکر کیا گیا ہے کیونکہ "عدم افتراء" جنون کی حالت میں خبر دینے کے لوازمات سے ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے ہے تو ثابت ہو گیا کہ کفار قریش نے مجازا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ان خبروں (حشر ونشر کے متعلقہ خبروں) کو کذب ہی کی دو قسموں میں منحصر کیا ہے یعنی کیا حضور جان بوجھ کر جھوٹ بولتے ہیں یا جنون کی حالت میں بے ارادہ جھوٹ بولتے ہیں۔ اس سے کوئی "واسطہ" مفہوم نہیں ہو رہا ہے۔ ھذا ما حصل من المختصر۔ ﴿ ثانی ﴾ اگر مان لیا جائے کہ "افتراء" کذب مطلق کے معنی میں ہے تو بھی افتراء (کذب مطلق) سے پہلے قصد کو مقدر ماننا پڑے گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ "الافعال الاختیاریۃ اذا نسب الی ذوی الارادۃ تبادر منھا صدورھا عن قصد وارادۃ" یعنی افعال اختیاریہ جب کسی صاحب ارادہ کی طرف منسوب ہوں تو ان سے قصد وارادہ ہی متبادر الی الفہم ہوتا ہے اگر چہ وہ ان افعال

کے مفہوم میں نہیں ہوتا اور کلام کو تبادر الی الفہم پر محمول کرنا اولی ہوتا ہے تو عبارت یوں بن جائیگی "اقصد الافتراء ای الکذب ام لم یقصد بل کذب بلاقصد لما به من الجنة " کیا اس نے افتراء یعنی کذب مطلق کا ارادہ کیا ہے یا کذب کا ارادہ نہیں ہے بلکہ بغیر ارادہ کے ہی جھوٹ بولا ہے کیونکہ وہ مجنون ہے اور مجنون ارادہ سے پاک ہوتا ہے۔ھذا ھو ماحصل من المطول۔

## اَحوَالُ الاِسْنَادِ الخَبَرِی۔

**﴿ترجمه﴾** (یہ) اسناد خبری کے احوال (ہیں)۔۔۔

**﴿خلاصه﴾** ماتن جب علم معانی میں مقصود کے آٹھ ابواب میں منحصر ہونے کی بحث اور دلیل حصر وغیرہ سے فارغ ہوئے تو اب علم معانی کے پہلے باب کو بیان کرنے جارہے ہیں، اس باب میں اسناد کے متعلقہ یہ ابحاث مذکور ہونگی، (1) حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کی طرف اسناد کی تقسیم۔(2) تعریف حقیقت عقلیہ واسکی امثلہ، (3) تعریف مجاز عقلی اور اسکی مکمل تفصیل، (4) اور مجاز عقلی کی اقسام۔

### احوال اسناد خبری۔

**قوله الاسناد الخبری** الخ۔ تعریف اسناد خبری ھو ضم کلمة اومایجری مجراھا الی اخری بحیث یفید ثبوت مفهوم احدیهما للاخری. یعنی کلمہ یا قائم مقام کلمہ کا کسی دوسرے کلمہ یا قائم مقام کلمہ کے ساتھ اس طرح ملنا کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے مفہوم کے ثبوت کا فائدہ دے۔

**سوال:** اسناد (حقیقت عقلیہ ،مجاز عقلی ،تاکید وعدم تاکید وغیرہ) کو خبری کی قید کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں کیونکہ اسناد جیسے خبر میں پایا جاتا ہے ایسے ہی انشاء میں بھی پایا جاتا ہے مثلا آپ نے کسی کو کچھ تعمیر کرنے کا حکم دیا اگر وہ بنفسہ تعمیر کریگا تو یہ حقیقت عقلیہ ہوگا اور اگر کسی دوسرے سے تعمیر کروائے گا تو یہ مجاز عقلی ہوگا جیسا کہ آرہا ہے۔اور اگر کوئی شخص حکم ماننے کے قریب ہوتو اسے بغیر تاکید کے (اضرب یا اعمل کا) حکم دیا جائے گا۔اگر منکر فی الحکم ہوتو حسب انکار تاکید (اضربن بنون تاکید ثقیلہ) کے ساتھ حکم دیا جائے گا اور اگر متردد فی الحکم ہوتو نون خفیفہ کو امر کے ساتھ ملا کر حکم دیا جائے گا۔بس ثابت ہو گیا کہ "اسناد" خبر کے ساتھ خاص نہیں تو پھر آپ نے خبر کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے۔

**جواب: ﴿اولاً﴾** "خبر" انشاء کے لئے تین امور میں سے ایک کے سبب اصل ہے (اول) انشاء مثلا امر وغیرہ کوفیوں کے نزدیک ماضی سے اور بصریوں کے مذہب پر مضارع سے مشتق ہونے کے سبب خبر اصل اور انشاء فرع ہے کیونکہ ماضی اور مضارع خبر ہیں لہٰذا وہ انشاء کے لئے اصل ہوئے۔(دوئم) خبر سے نقل ہونے کی وجہ سے خبر اصل ہوئی اور انشاء فرع مثلا انشاء کا عقود ونعم اور بئس وغیرہ خبری صیغوں سے منقول ہوکر انشاء میں مستعمل ہونا۔(سوئم) خبر پر کسی انشائی کلمہ کی زیادتی کے سبب خبر سے انشاء ہونا جیسے حرف استفہام ،حرف تمنی وترجی وغیرہ کا کلام خبری پر آنا اسے کلام انشائی بنا دیتا ہے۔بس کلام خبری کے اصلی ہونے کی وجہ سے اسناد کے ساتھ "خبری" کی قید لگادی ورنہ اسناد کلام انشائی میں بھی پایا جاتا ہے کما مر۔**﴿ثانیاً﴾** چونکہ بلغاء کے مطلوبہ خواص ومزایا کا زیادہ تر تعلق خبر کے ساتھ تھا اور **قاعدہ** ہے کہ الحکم للاکثر تو اسناد کے ساتھ خبری کی قید لگادی یعنی خبر ہی بلغاء کا مقصود اصلی ہے بس اس کے مقصود اصلی ہونے کے سبب اسناد کے ساتھ خبری کی قید لگائی اور خبر کے اسناد کے ساتھ متصف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ انشاء میں نہیں پایا جاسکتا ہے کیونکہ کسی ایک چیز کا ذکر دوسری کے عدم پر مطلقاً دلیل نہیں ہوسکتا ہے۔

**سوال:۔** احوال اسناد خبری کی بحث کو باقی تمام ابواب پر اور ابواب اربعہ (احوال مسند الیہ و مسند، متعلقات فعل اور قصر) کو انشاء پر کیوں مقدم کیا کیونکہ انکو انشاء سے مقدم کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ صرف خبر کے ساتھ خاص ہیں حالانکہ یہ ابواب خبر کے ساتھ خاص نہیں ہیں انشاء میں بھی اسی طرح جاری ہوتے ہیں جیسے خبر میں تو پھر خبر کے ساتھ تخصیص کیسے درست ہوئی اور اگر انشاء میں بھی پائے جاتے ہیں تو پھر ایہام تخصیص کے لئے تقدیم کیوں کی۔

**جواب:۔** ﴿اولاً﴾ ان تمام کو خبر کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کیونکہ خبر کو شرعی اور لغوی طور پر عظمت وشان حاصل ہے شرعاً تو اسطرح کی تمام اعتقادیات کا تعلق خبر کے ساتھ ہے اور لغۃً یوں کہ اکثر محاورات خبر کی صورت میں بیان کیے جاتے ہیں۔ ﴿ثانیاً﴾ کثرت مباحث کی وجہ سے یعنی وہ خصائص و مزایا جو بلغاء کے ہاں معتبر ہیں کا زیادہ تر تعلق خبر کے ساتھ ہے بس اس لئے خبر کو مقدم کر دیا کما ذکر آنفا۔

**سوال:۔** احوال اسناد کو احوال مسند الیہ و احوال مسند پر کیوں مقدم کیا حالانکہ ''اسناد'' مسند الیہ و مسند کے بعد متحقق ہوتا ہے یعنی اسناد وجود میں طبعًا طرفین (مسند الیہ و مسند) کے بعد ہوتا ہے تو اسے وضع میں بھی مؤخر کر دینا چاہیے تھا تا کہ وضع طبع کے مطابق رہتی کیونکہ کلام میں وضع و طبع کی مناسبت و مطابقت کا لحاظ نہ کرنا خطا جیسا ہوتا ہے اور خطاء سے بچنا بہر صورت بہتر ہے لہٰذا اسناد خبری کو مؤخر کرنا چاہیے تھا۔

**جواب:۔** یہاں وضع و طبع کی مطابقت کا لحاظ کیا گیا ہے کیونکہ طرفین (مسند الیہ و مسند) کے دو اعتبار ہیں اول باعتبار وجود ذات اور دوم اتصاف طرفین بالاسناد۔ وجود کے اعتبار سے طرفین ''اسناد'' سے مقدم ہیں اور ہم ذات طرفین کے اعتبار سے کلام نہیں کر رہے کہ ان کو اسناد پر مقدم کرتے بلکہ ہماری بحث طرفین کے اسناد کے ساتھ متصف ہونے میں ہے اور یہ اتصاف اسناد کے پائے بغیر ممکن نہیں لہٰذا اسناد ''اتصاف'' کے اعتبار سے طرفین پر طبعًا مقدم ہوا تو ہم نے وضع میں بھی مقدم کر دیا تا کہ وضع و طبع کی مطابقت باقی رہے۔

**لَاشَکَّ اَنَّ قَصْدَ الْمُخْبِرِ بِخَبَرِہٖ اِفَادَۃُ الْمُخَاطَبِ اِمَّا الْحُکْمَ اَوْ کَوْنَہٗ عَالِمًا بِہٖ۔**

﴿ترجمہ﴾ بلاشبہ مخبر کا اپنی خبر سے مقصد مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہے، حکم یا حکم کے عالم ہونے (کا فائدہ)۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن قول مذکور سے لیکر آئندہ قول فینبغی تک احوال الاسناد کی تمہید بیان کر رہے ہیں۔ مخبر (اسم فاعل یعنی خبر دینے والے) کا مقصود بالخبر مخاطب کو حکم یا اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دینا ہے، اول کو فائدہ خبر اور ثانی کو لازم فائدہ خبر سے موسوم کیا جاتا ہے تو جب مخبر کا مقصود بالخبر فائدہ خبر یا لازم فائدہ خبر میں منحصر ہے تو لغو سے بچنے کے لئے کلام اور ترکیب میں اسی مقدر پر اکتفاء کرنا چاہیے جس سے اس کا مقصود پورا ہو جائے یعنی متکلم کو چاہیے کہ کلام کی ترکیب میں فائدہ و لازم فائدہ جتنی مقدار پر ہی اکتفاء کرے کیونکہ اگر کلام بالکل غیر مفید ہوگا تو لغو محض ہو جائیگا۔ اگر فائدہ وغیرہ میں ناقص ہوگا تو حکماً لغو ہو جائے گا اور اگر زائد ہوگا تو لغو پر اشتمال لازم آئیگا اور یہ تینوں صورتیں باطل فالملزوم مثلہ کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی فانتظرلہ۔ ذیل کی بحث میں قول مذکور پر خطیب یمن کا اعتراض، حکم سے کون سا معنی مراد ہے اور مقصود بالخبر کے فائدہ و لازم فائدہ میں منحصر ہونے کو مفصل و مدلل بیان کیا جائیگا۔

﴿.....قولہ لاشک ان قصد المخبر الخ۔

**سوال:۔** ماتن کی اس عبارت پر خطیب یمن کی جانب سے ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماتن کا مخبر کی خبر کو افادہ و لازم افادہ میں منحصر کرنا

درست نہیں کیونکہ خبران دونوں کے علاوہ تحسر و تحزن جیسے رب انی وضعتہا انثی، اظہار ضعف جیسے رب انی وهن العظم منی ومدح جیسا کے درمیان تذکیر تفاوت جیسے لا یستوی القاعدون من المومنین الخ ان مثالوں میں الفاظ اپنے معنی میں مستعمل ہیں مگر اخبار "اعلام بالحکم یا اعلام بلازم الحکم " کے لئے نہیں ہیں کیونکہ پہلی دونوں مثالوں میں اللہ تعالی اور تیسری مثال میں نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین ہر طرح سے عالم بالحکم ہیں پس پہلی مثال میں خبر بطریق اشارہ وتلویح "اظہار تحسر و تحزن" کا فائدہ دے رہی ہے کیونکہ انسان کی امید کے خلاف کام ہو جانے کو حسرت لازم ہے اور ایسے ہی دوسری مثال میں محض اظہار ضعف ہے جبکہ تیسری مثال میں محض تذکیر مراتب مراد ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام دونوں قسموں کے مومنین کے درمیان عدم استواء کے حکم سے عالم تھے اور یہ بھی جانتے تھے کہ اللہ تعالی بھی ان کے عالم بالحکم ہونے سے خوب واقف ہے۔ اس ساری تقریر سے واضح ہو گیا کہ مخبر کی خبر کو افادہ حکم یا لازم افادہ حکم میں منحصر کرنا درست نہیں۔

**جواب:** قصد مخبر کے دو معنی ہیں اول لغوی یعنی اعلام (خبر دینا) اور دوئم اصطلاحی یعنی جملہ خبریہ کے ساتھ تلفظ کرنا جو یہاں مراد نہیں ہے یعنی جملہ خبریہ کے ساتھ تلفظ کرنے والا اخبار و اعلام کا قصد کرتا ہے تو یہ جملہ خبریہ صرف فائدہ یا لازم فائدہ خبر کے لئے ہوگا اور اگر یہ قصد نہ ہو تو پھر کسی دوسری غرض جیسے تحسر و تحزن وغیرہ کے لئے بھی ہو سکتا ہے یعنی یہاں لغوی معنی مراد ہے۔ اصطلاحی معنی مراد نہیں ہے کما مر آنفا۔

**قولہ الحکم الخ۔**

**سوال:** مختلف فنون میں حکم کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ اہل عربیہ یعنی صرفی ونحوی حضرات نسبت کلامیہ پر حکم کا اطلاق کرتے ہوئے تعریف یوں کرتے ہیں کہ ثبوت المحکوم بہ للمحکوم علیہ او انتفاؤہ عنہ فی الواقع۔ جسے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ منطقی اذعان (تصدیق) نسبت پر حکم کا اطلاق کرتے ہیں کہ ھو ادراک النسبۃ انہا واقعۃ اولیست بواقعۃ۔ اصولی خطاب اللہ پر حکم کا اطلاق کرتے ہوئے تعریف یوں بیان کرتے ہیں کہ ھو خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر۔ فقہاء حکم کا اطلاق ما ثبت بالخطاب پر کرتے ہیں جیسے وجوب وغیرہ لہذا حکم سے کیا مراد لیں گے۔

**جواب:** یہاں حکم سے مراد وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے کیونکہ اعلام واظہار سے خارج میں یہی نسبت مراد ہے مثلا جب آپ سے کوئی شخص قام زید کہتا ہے تو وہ آپ کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ زید کے لئے خارج میں قیام ثابت ہے وہ آپ کو یہ بات نہیں بتا رہا ہوتا کہ زید کے لئے ثبوت قیام واقع کے مطابق ہے تو جب اعلام سے مقصود "وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت" کا فائدہ پہنچانا ہے تو لازما حکم سے وقوع نسبت ولا وقوع نسبت ہی مراد ہوگی۔

**سوال:** تقریر مذکور سے لازم آیا کہ مدلول خبر "نسبت (وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت)" ہے، اذعان بالنسبت مدلول خبر نہیں ہے حالانکہ اکثر علماء کرام کا یہ موقف ہے کہ مدلول خبر اذعان بالنسبت (ایقاع وانتزاع) کا نام ہے فقط نسبت کا نام نہیں ہے۔

**جواب:** مدلول خبر سے ہماری مراد مقصود بالافادہ ہے اور اذعان بالنسبت اگرچہ مدلول خبر ہے مگر وہ مقصود بالافادہ نہیں بلکہ خبر سے مقصود بالافادہ کا وسیلہ ہے کیونکہ الفاظ اولا اور بالذات ذہن میں پائی جانے والی صورتوں پر دلالت کرتے ہیں اور پھر ان کے واسطہ سے خارج میں پائی جانے والی چیز پر دلالت کرتے ہیں پس معلوم ہوا کہ ایقاع وانتزاع کا مدلول خبر ہونا وقوع یا لا وقوع نسبت کے افادہ کے مقصود بالاعلام ہونے کے منافی ومتضاد

نہیں ہے کیونکہ وہ غیر مقصود بالافادہ کے طور پر حاصل ہے اور مقصود بالافادہ اور غیر مقصود بالافادہ میں فرق ظاہر ہے۔

**سوال:** بیان مذکور سے یہ بات روشن ہوتی ہے کہ خبر واقع میں ثبوت معنی (حکم) یا انتفائے معنی پر قطعی طور پر دلالت کرتی ہے تو بعض دوسرے علماء نے یہ کیسے کہہ دیا کہ خبر ثبوت معنی یا انتفائے معنی پر دلالت نہیں کرتی۔

**جواب:** ان کا مطلب یہ ہے کہ "افادہ وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت" کے مقصود بالخبر ہونے سے اس کا خارج میں تحقق لازم نہیں آتا کیونکہ الفاظ کی دلالت معانی پر (دلالت) وضعیہ ہوتی ہے جس کا تخلف جائز ہے یعنی "زید قائم" زید کے لئے واقع میں ثبوت قیام پر دلالت کرتا ہے جس سے واقع میں زید کے لئے ثبوت قیام کا تحقق ہو جانا لازم نہیں آتا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ خبر جھوٹی ہو بس یہی مراد ہے ان حضرات کی کیونکہ یہ تاویل نہ کریں تو فساد کلام قائل لازم آئیگا کیونکہ خبر کا ثبوت معنی یا انتفائے معنی پر دلالت نہ کرنا محض احتمال عقلی ہے جو دلالت خبر کے دلالت وضعیہ ہونے سے پیدا ہوتا ہے، مدلول لفظا نہیں ہے اور نہ ہی مفہوم لفظ ہے۔ خبر کی دلالت افادہ مذکورہ پر دلالت عقلیہ نہیں جس سے لازم آیا کہ "دلیل" مدلول کے وجود کو مستلزم ہو جیسے اثر کی دلالت موثر کے وجود کی دلیل ہے۔

## وَيُسَمَّى الْأَوَّلُ فَائِدَةَ الْخَبَرِ وَالثَّانِي لَازِمَهَا

**﴿ترجمہ﴾** اول کو فائدہ خبر اور ثانی کو لازم فائدہ خبر کا نام دیا جاتا ہے۔

**﴿قوله ويسمى الاول فائدة الخبر الخ**

**سوال:** خبر سے بتانے والے حکم پر فائدہ خبر کا اطلاق صحیح نہیں ہے کیونکہ فائدہ شی کی تعریف ما یترتب علیه ("فائدہ" شی پر مرتب ہونے والی چیز) کو کہتے ہیں اور خبر پر مرتب ہونے والی چیز نفس حکم نہیں بلکہ حکم کے بارے میں علم مخاطب ہے لہذا اس پر فائدہ کا اطلاق کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:** نفس حکم پر فائدہ کا اطلاق کرنا بلغاء کی اصطلاح ہے و لا مشاحة في الاصطلاح کہ اصطلاح پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

**﴿فوائد﴾** فائدہ و لازم فائدہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ جب بھی خبر فائدہ حکم پر دلالت کریگی لازم فائدہ خبر ضرور حاصل ہوگا مگر لازم فائدہ خبر کا فائدہ خبر کو شامل ہونا ضروری نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مخبر کو "حکم" خبر سے دینے سے پہلے ہی معلوم ہو جیسے حافظ تورات کو کہا جائے کہ قد حفظت التوراة کہ دیکھیں یہ لازم فائدہ خبر ہے مگر فائدہ خبر نہیں ہے۔

**سوال:** فائدہ خبر اس وقت ہوتا ہے جب مخاطب کو خبر کے حکم کا علم نہ ہو اور جب مخاطب کو تو خبر کے حکم کا علم ہو اور یہ بات متکلم بھی جانتا ہے کہ مخاطب کو خبر کے حکم کا علم ہے مگر "متکلم" مخاطب کو اپنے عالم بالحکم ہونے کے بارے میں بتانا چاہتا ہے تو یہ لازم فائدہ خبر ہوگا۔ آپ حافظ تورات سے "قد حفظت التوراة (تو نے تورات حفظ کر لی)" کہتے ہیں تو چونکہ مخاطب پہلے سے جانتا تھا لہذا خبر سے کچھ بھی مستفاد نہ ہو سکا اور نہ ہی متکلم نے افادہ کا قصد کیا ہے لہذا اسے فائدہ خبر سے کیسے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

**جواب:** حاصل جواب یہ ہے کہ خبر سے مستفاد ہونے والے فائدہ سے فائدہ بالفعل مراد نہیں ہے کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ فائدہ خبر سے مراد یہ ہے کہ جس کی شان یہ ہو کہ وہ مقصود بالخبر یا مستفاد من الخبر ہو سکتا ہو اور یہ بات "قد حفظت التوراة" میں موجود ہے۔

**سوال:** مقصود بالخبر کا افادہ یا لازم افادہ میں مطلقاً منحصر ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ممکن ہے کہ مخبر خلاف خبر کا علم رکھتے ہوئے کسی چیز کے

بارے میں خبر دے یا وہ اس میں شاک، متردد، خالی یا جاہل ہو لہٰذا معلوم ہوا کہ اس صورت میں افادہ حکم تو پایا گیا مگر لازم افادۃ الحکم حاصل نہ ہوا کیونکہ وہ تو خلاف خبر کا علم رکھتا ہے یا شاک و متردد، خالی اور یا جاہل ہے اور ان تمام صورتوں میں لازم افادہ حکم حاصل نہیں ہوگا۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ یہ اعتراض ہم پر اصلاً وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ یہ اس وقت متحقق ہوسکتا ہے جب حکم سے نسبت ذہنیہ مراد ہو جیسے نظام معتزلی کا موقف ہے یعنی علم سے اعتقاد جازم ومطابق مراد ہو جبکہ علم سے ہماری مراد عام ہے یعنی حصول صورت الشیء فی ذھن المخبر چاہے واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اور چاہے متکلم کو اعتقاد جازم ہو یا غیر جازم جیسا خبر کے صدق وکذب کی بحث میں تفصیلا گزر چکا ہے اور اس نسبت کا نام علم رکھنا علمائے بلاغت کی اصطلاح ہے جس کی بابت اصل یہ ہے کہ لا مشاحۃ علی الاصطلاح۔ ﴿ثانیاً﴾ لزوم سے لزوم فی الجملہ مراد ہے یعنی یہ عرف جاری اور نظر غالب کے اعتبار سے لزوم مراد ہے کیونکہ لزوم مذکور حصول الشان خبر کے سننے کے وقت ہوتا ہے لہٰذا ایسی خبر یقینا حکم معلوم میں ہوگی۔ فلا اعتراض۔

**وَقَدْ يُنَزَّلُ الْعَالِمُ بِهِمَا مَنْزِلَةَ الْجَاهِلِ لِعَدَمِ جَرْيِهِ عَلٰى مُوْجَبِ الْعِلْمِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّقْتَصِرَ مِنَ التَّرْكِيْبِ عَلٰى قَدْرِ الْحَاجَةِ........**

**﴿ترجمہ﴾** اور کبھی ان دونوں (فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر) کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا جاتا ہے کیونکہ وہ علم کے موجب پر نہیں چل رہا پس مناسب ہے کہ متکلم بقدر ضرورت ترکیب پر اکتفاء کرے۔.....

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن ایک اعتراض کا دفیعہ بیان فرماتے ہوئے بحث کو تام کرنے کے لئے کلام کو خلاف مقتضی الحال کی کچھ صورتوں سے معنون کر رہے ہیں، حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر مقصود بالخبر فقط فائدہ ولازم فائدہ میں منحصر ہے تو ان دونوں کے عالم پر خبر کو پیش کرنا درست نہیں ہونا چاہیے حالانکہ فائدہ خبر ولازم فائدہ خبر کے عالم پر بھی خبر کو پیش کرنا درست ہے، معلوم ہوا مقصود بالخبر ان دو میں منحصر نہیں ہے۔ ماتن کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم جب اپنے علم کے موجب پر عمل نہ کر رہا ہو تو اسے جاہل کے درجہ میں اتار کر اس کے ساتھ کلام کیا جائیگا۔ تفصیل ذیل کی بحث میں ملاحظہ کریں۔

**﴾.....قولہ وقد ینزل الخ**

**سوال:** یہاں مصنف نے "کلام مقتضی الظاہر" بیان کرنا تھا کیونکہ کلام کو مقتضی الحال کے مطابق لانا ہی بلاغت میں اصل ہے اور خلاف المقتضی فرع ہے اور اصل کے بیان کو مقدم کرنا اولی ہے جبکہ ماتن نے کلام کو خلاف المقتضی کے عنوان سے معنون کر دیا حالانکہ خلاف مقتضی الظاہر کو آگے چل کر اپنے قول "وکثیرا ما یخرج الکلام علی خلافہ" سے بیان کریں گے تو یہاں خلاف مقتضی الظاہر کے عنوان سے معنون نہ کرنا ہی اولی تھا۔

**جواب:** مقتضی الظاہر کا اصل ہونا بالاتفاق ہے مگر یہاں ماتن نے ایک اعتراض کے دفعیہ کے لئے کلام کو خلاف مقتضی الظاہر سے معنون کیا کیونکہ ماتن پر اعتراض وارد ہوتا تھا کہ قصد مخبر کو فائدہ ولازم فائدہ میں ہی منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ کبھی خبر فائدہ یا لازم فائدہ یا دونوں کے عالم پر بھی ڈالی جاتی ہے اور اگر قصد مخبر ان دو میں ہی بند ہوتا تو ان کے عالم پر خبر کا القاء درست نہ ہوتا حالانکہ ان کے عالم پر بھی خبر کو پیش کرنا درست ہے پس

معلوم ہوا کہ قصد مخبر کو ان دو میں منحصر کرنا درست نہیں۔ ماتن نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ان دونوں کا عالم جب موجب علم (علم کے تقاضا) پر عمل نہ کر رہا ہو تو اسے جاہل کے مرتبہ پر اتارتے ہوئے مخبر کا القاء درست ہے کیونکہ مقصود بالعلم "عمل" ہے اور قاعدہ ہے کہ "من لا یجری علی موجب علمہ ھو والجاھل سواء" (جو شخص اپنے علم کے تقاضے پر عمل نہ کرے اس میں اور جاہل میں کوئی فرق نہیں) جیسے نماز کے تارک کو کہا جائے "الصلوٰۃ واجبۃ" (نماز واجب ہے) حالانکہ یہ بات جاہل کو کہنی چاہیے تھی۔ پس ماتن نے اولاً اپنے اصول کو مکمل طور پر ثابت کیا جو اس جواب کے بغیر ممکن نہ تھا اور پھر خلاف مقتضی الظاہر کا تفصیلی بیان شروع کرتے ہوئے فرمایا و کثیرا ما یخرج الخ۔

﴿.....قولہ فینبغی الخ﴾ یہ کلام مجمل ہے جسکی تفصیل آنے والے کلام "فان کان خالی الذھن الخ" سے ہو رہی ہے۔ فینبغی کے فاء کے بارے میں دو احتمال ہیں۔ (اول) فصیحیہ یعنی شرط محذوف کی جزاء پر داخل ہو یعنی ماتن کا ذکر کردہ کلام خود مستقل قاعدہ ہے کسی قاعدہ پر تفریع نہیں ہے اور اسی بات کی طرف علامہ تفتازانی کا قول ای اذا کان قصد المخبر الخ اشارہ کر رہا ہے نیز چونکہ تفصیل پر فاء جزائیہ ہے تو مجمل پر بھی فاء جزائیہ ہوگی کیونکہ مجمل و مفصل متحد بالذات و مختلف بالاعتبار ہوتے ہیں۔ (ثانی) فاء تفریعیہ ہو اسی وجہ سے علامہ تفتازانی نے حذرا عن اللغو کے قول سے وجہ تفریع کو بیان کیا ہے۔ معنی یہ ہوا کہ جب مقصود بالخبر افادہ یا لازم افادہ ہے تو متکلم کو چاہیے کہ کلام کی ترکیب میں فائدہ و لازم فائدہ جتنی مقدار پر ہی اکتفاء کرے کیونکہ اگر کلام بالکل غیر مفید ہوگا تو لغو محض ہو جائیگا۔ اگر فائدہ وغیرہ میں ناقص ہوگا تو حکماً لغو ہو جائے گا اور اگر زائد ہو گا تو لغو پر اشتمال لازم آئیگا اور یہ تینوں صورتیں باطل فالملزوم مثلہ۔

**فَاِنْ کَانَ خَالِیَ الذِّھْنِ مِنَ الْحُکْمِ وَالتَّرَدُّدِ فِیْہِ اسْتُغْنِیَ عَنْ مُؤَکِّدَاتِ الْحُکْمِ**

﴿ترجمہ﴾ تو اگر مخاطب حکم اور حکم میں تردد سے خالی الذہن ہے تو حکم کے مؤکدات سے بے نیاز و مستغنی ہوگا۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن جب احوال الاسناد کے اجمال اور بحث مذکور کو ایک وقفے سے تمام کر چکے تو اب احوال اسناد کی تفصیل اور مخاطب کی اقسام اور احوال اسناد کے حوالے سے ان کا بیان کریں گے خلاصہ بحث یہ ہے کہ مخاطب کی تین صورتیں ہیں۔ ﴿اول﴾ مخاطب حکم اور تردد فی الحکم سے خالی ہو تو قول مذکور سے ماتن نے اسی قسم کو بیان کیا ہے قسم اول کو ابتدائی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کما سیاتی اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ایسے مخاطب پر کلام تاکید کے بغیر لایا جائیگا کیونکہ وہ خالی الذہن ہونے کے سبب بات کو قبول کرے گا لہٰذا اتنی بات پر اکتفاء کرتے ہوئے کلام زائد سے احتراز کیا جائیگا کما مر۔ ﴿ثانی﴾ مخاطب حکم کا طالب اور اس میں متردد ہو، اسے آئندہ قول "وان کان مترددا" الخ سے بیان ہے۔ ﴿ثالث﴾ مخاطب حکم کا منکر ہو، اس قسم کو ماتن نے "وان کان منکرا الخ" سے بیان فرمایا ہے ان تینوں کے احکام ان کے ذیل میں سپرد ہونگے۔

﴿قولہ فان کان خالی الذھن الخ﴾

سوال: مخاطب کے ذہن کا حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ حکم سے نسبت کلامیہ اور خالی الذہن من الحکم سے عدم نسبت مراد ہے یعنی ذہن کا نسبت کلامیہ (وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت) سے خالی ہونا عدم تصدیق و عدم تصور نسبت کو شامل ہے تو ذہن کا نسبت

کے تقرر سے خالی ہونا تردد سے خالی ہونے کو مستلزم ہوگا کیونکہ "تردد فی النسبت" تصور نسبت اور حصول تصور فی الذہن کی فرع ہے۔ جب اصل (یعنی ذہن تصور نسبت ہی سے خالی ہے) نہیں پائی جارہی تو فرع (تردد فی النسبت) بدرجہ اولی نہ پائی جائیگی لہذا خالی الذہن کہنے کے بعد متردد فی الحکم کہنا مستدرک ہوا۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ استدراک اس وقت لازم آیگا جب حکم سے دونوں جگہوں میں ایک ہی معنی مراد ہو جبکہ یہاں صنعت استخدام (لفظ ذکر کیا تو ایک معنی مراد لیا اور جب اسکی طرف ضمیر لوٹائی تو دوسرا معنی مراد لیا یا لفظ کی طرف دو ضمیریں لوٹائی جائیں۔ پہلی لوٹا کر ایک معنی مراد لیا اور دوسری لوٹا کر کوئی دوسرا معنی مراد لیا صنعت استخدام کہلاتا ہے) مراد ہے یعنی ماقبل مذکور لفظ حکم اذعان (تصدیق) کے معنی میں ہے اور پھر اسکی طرف ضمیر لوٹا کر وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت (نسبت کلامیہ) مراد لیا یعنی "فیہ" کی ضمیر حکم کی طرف راجع ہے مگر حکم ذکر کیا تو تصدیق مراد لی اور جب حکم کی طرف ضمیر لوٹائی تو صنعت استخدام کے طور پر حکم سے وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت مراد لیا یعنی خالی عن الحکم یا تردد فیہ سے الگ، الگ چیزیں مراد ہیں لہذا استدراک لازم نہ آیا۔ یہی علامہ تفتازانی کا مذہب ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ حکم سے دونوں جگہوں میں نسبت کلامیہ ہی مراد ہو مگر خالی الذہن سے "لایکون الحکم حاصلا فی الذهن" مراد ہو کیونکہ حصول الحکم فی الذہن اذعان (تصدیق) کو کہتے ہیں اور تردد فی الحکم سے "کون المتردد فی الحکم" مراد ہے یعنی خالی عن الحکم اور تردد فی الحکم دونوں متنافی ہیں تو عبارت مذکورہ کا معنی یہ ہوا کہ وہ خالی عن الاذعان بالحکم ہو یا متردد فی الاذعان ہو۔ یہ دونوں متنافی وضدین ہیں اور **قاعدہ** ہے کہ "لایستلزم الخلو عن احد المتنافین الخلو عن الآخر" یعنی دو ضدوں میں سے ایک کا خالی ہونا دوسرے سے خالی ہونے کو مستلزم نہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ متردد فی الحکم کا ذکر مستدرک نہیں۔

**سوال:** بلغاء کے ہاں "احتیاط" ایک امر مستحسن ہے جس کا بہت سے مقامات پر اعتبار کرتے ہیں جیسے سہو، نسیان یا عدم فہم کے موقع پر تاکید لانا مستحسن امر ہے تو خالی الذہن کی صورت میں بھی تردد یا انکار کے احتمال کے پیش نظر تاکید لانا مستحسن ہونا چاہیے تھا

**جواب:** کسی احتیاط کی وجہ سے تاکید لانا مطلقا مستحسن نہیں بلکہ اس وقت ہے جب وہ کسی مسلمہ قانون کے معارض نہ ہو اور چونکہ احتمال تردد یا انکار بہت ضعیف امر ہے اور امر ضعیف "مناسبت عقلیہ" کے معارض نہیں آسکتا یعنی خالی الذہن ہونے کی صورت میں تاکید نہ لانا ایک مسلمہ قاعدہ ہے اور احتمال تردد وانکار محض احتمال ہے جو کسی مسلمہ قانون کے معارض نہیں آسکتا لہذا خالی الذہن میں محض احتمال تردد یا احتمال انکار کی بنا پر تاکید کو مستحسن قرار نہیں دیا جاسکتا۔

**سوال:** ماتن نے خالی الذہن عن الحکم، متردد فی الحکم یا منکر للحکم کو تو بیان کیا مگر عالم بالحکم، ظانی وشاک للحکم یا متوہم فی الحکم کو کیوں بیان نہیں کیا حالانکہ متکلم وخاطب ان صفات سے بھی متصف ہوتا ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ کہ عالم بالحکم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر ہی خبر دی جاسکتی ہے اور ظن غالب ومساوی والے کا بھی حکم ہے تو ان کے لئے تاکید واجب ہوئی اور رہا متوہم اور ظن مغلوب وضعیف والا تو وہ تاکید مستحسن میں متردد فی الحکم کی طرح ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ تردد فی الحکم سے مراد عام ہے کہ متساوی، راجح یا مرجوح مراد ہو یعنی عالم بالحکم کے علاوہ ظان وشاک اور متوہم سب متردد فی الحکم میں داخل ہو گئے تو ان کے لئے تاکید لانا مستحسن ہے۔

**وَاِنْ كَانَ مُتَرَدِّداً فِيْهِ طَالِباً لَهٗ حَسُنَ تَقْوِيَتُهٗ بِمُؤَكِّدٍ۔**

**﴿ترجمہ﴾** اگر حکم میں متردد، اس کا طالب ہے تو کسی تاکید سے مؤکد کرنا اچھا ہوگا۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قسم اول یعنی ابتدائی سے فارغ ہو کر ماتن قسم ثانی جسے طلبی کا نام دیا گیا ہے کو بیان کر کے اس کا حکم واضح کرنا چاہتے ہیں خلاصہ بحث یہ ہے کہ مخاطب اگر حکم میں متردد یا اس کا طالب ہے تو ایسے مخاطب کے ساتھ کلام کو کسی تاکید سے مؤکد کر کے پیش کرنا اچھا ہوگا اور اس تاکید کو "تاکید استحسان" سے موسوم کرتے ہیں۔

﴿**قولہ وان کان مترددا** الخ۔

**سوال:** علمائے بلاغت کے ہاں "تاکید واجب اور تاکید استحسان" میں کوئی فرق نہیں کیونکہ تاکید استحسان بھی ان کے ہاں واجب ہے لہٰذا ایک کو تاکید واجب اور دوسرے کو تاکید استحسان کہنے کا فائدہ کیا ہوا۔

**جواب:** دونوں میں بس اتنا سا فرق ہے کہ تاکید استحسان کے تارک کو تاکید واجب کے تارک کے مقابلے میں کم ملامت کیا جائے گا اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ایک کو تاکید واجب اور دوسری کو تاکید مستحسن کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

**سوال:** ماتن کا قول کہ "متردد فی الحکم کی تاکید مستحسن ہے" دلائل اعجاز میں شیخ عبدالقاہر جرجانی کے قول کے منافی ہے کیونکہ دلائل اعجاز میں مذکور ہے کہ متردد کی تاکید خالی الذہن کی طرح جائز نہیں ہے جبکہ ماتن اور دیگر علمائے بلاغت فرماتے ہیں کہ متردد فی الحکم کی تاکید جائز بلکہ مستحسن ہے لہٰذا فریقین کے اقوال میں تناقض پایا گیا ایسی صورت میں کس کے مذہب کو ترجیح دی جائے۔

**جواب:** دونوں اقوال کی تطبیق میں علمائے بلاغت کے دو قول ہیں **﴿قول اول﴾** عام علمائے بلاغت کا اور اسکی دو صورتیں (الف) بعض علمائے بلاغت نے تطبیق یوں بیان کی ہے کہ شیخ کے قول کا مقصد ہے کہ شاک وظان کے لئے تاکید "ان (با ہمزہ مکسورہ حروف مشبہ بالفعل)" کے ساتھ نہیں لا سکتے کیونکہ وہ تاکید کے ساتھ اتنا خاص ہے کہ اسے تاکید کا نام وعلم قرار دیا گیا ہے۔ دیگر حروف تاکید سے ظان وغیرہ کی تاکید لا سکتے ہیں تو شیخ نے نفی "ان مکسورہ" کے ساتھ تاکید لانے کی کی ہے۔ (ب) بعض دیگر علمائے بلاغت کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ "ان بہ ہمزہ مکسورہ" کے علاوہ باقی حروف کے ساتھ ظان وشاک کے لئے تاکید لائی جائیگی یعنی یہاں "ان" کے علاوہ کا اثبات مراد ہے لہٰذا ماتن کے قول اور امام بلاغت کے قول میں کوئی تناقض ومنافات نہیں رہا فلا اشکال۔ علمائے بلاغت کی اس تطبیق پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں ظان وشاک کے لئے تاکید "ان بہ ہمزہ مکسورہ" کے ساتھ لائی گئی ہے مثلاً "ان ھم لمغرقون" لہٰذا مذکورہ تاویل صحیح نہ ہوئی۔ **﴿قول ثانی﴾** شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا ہے آپ علمائے بلاغت کے قول میں تاویل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے ظان وشاک کے لئے تاکید مستحسن قرار دی ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ جب مخاطب کو شاک وظان کی جانب سے حکم کی مخالفت کا گمان ہو تو اس وقت تاکید لانا مستحسن ہے۔ اب دونوں مذہبوں میں کوئی اختلاف وتناقض نہیں اور قرآن پاک آیت مبارکہ میں ظان وشاک کے لئے تاکید "ان بہ ہمزہ مکسورہ" وغیرہ کے ساتھ لانا بھی درست ہو گیا فلا اشکال۔

**﴿نوٹ﴾** مؤکدات کی دو قسمیں ہیں **﴿اول﴾** مؤکدات طرفین یعنی مسند الیہ ومسند بہ کی تاکیدات کو تاکید لفظی اور تاکید معنوی سے موسوم

کیا جاتا ہے کما ھوالمذکور فی النحو۔ ﴿دوئم﴾ مؤکدات حکم اور حکم کی تاکیدات مندرجہ ذیل ہیں (1) ان بہ ہمزہ مکسورہ۔ (2) قسم، (3) نون تاکید (4) لام ابتدائیہ (5) جملہ اسمیہ (6) تکرار جملہ اسمیہ اگر چہ تکمائی ہو (7) اما شرطیہ (8) حروف تنبیہ (9) حروف زائدہ جیسا کہ علم نحو میں تفصیلا بیان کیا جاتا ہے۔ (10) ضمیر فصل۔ (11) قد تحقیقیہ۔ (12) کان۔ (13) لکن۔ (14) لیت۔ لعل (حروف مشبہ بالفعل)۔ (15) انما۔ (16) نفی کا تکرار۔ (17) تقویت حکم کے لئے فاعل معنوی کی تقدیم۔ (18) سین جب فعل محبوب یا مکروہ پر داخل ہو تو وہ بھی تاکید کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ اس سین کا دخول فعل محبوب یا مکروہ پر حصول فعل میں وعدیا وعید کا فائدہ دیتا ہے اور جو چیز وعدہ یا وعید کا فائدہ دے وہ تاکید اور ثبوت معنی کا لازماً تقاضا کرتی ہے۔ علمائے بلاغت نے "ان مفتوحہ" کو مؤکدات میں شمار نہیں کیا کیونکہ اس کا مابعد مفرد کے حکم میں ہوتا ہے جبکہ ابن ھشام نے اسے بھی مؤکدات میں شمار کیا ہے۔

**وَاِنْ کَانَ مُنْکِرًا وَّجَبَ تَوْکِیْدُہٗ بِحَسَبِ الْاِنْکَارِ کَمَاقَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی حکایۃً عَنْ رُسُلِ عِیْسٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ اِذْکُذِّبُوْافِی الْمَرَّۃِ الْاُوْلٰی اِنَّا اِلَیْکُمْ مُرْسَلُوْنَ وَفِی الثَّانِیَۃِ رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّااِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ**

﴿ترجمہ﴾ اور اگر وہ (حکم کا) منکر ہے تو انکار کے مطابق اس (حکم) کو مؤکد لانا واجب ہوگا جیسا کہ اللہ تعالی عیسی علیہ السلام کے بھیجے ہوؤں کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا جب انھیں پہلی مرتبہ جھٹلایا گیا "بیشک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں" اور دوسری مرتبہ میں "ہمارا رب جانتا ہے بیشک ہم تمہاری طرف یقیناً بھیجے گئے ہیں۔"۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن قسم ثالث کو تفصیلاً ذکر رہے ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ اگر مخاطب حکم کا منکر ہے تو اس کے انکار کی شدت وضعف کے مطابق تاکیدات حکم واسناد کا لانا بھی واجب ہوگا مثلاً آیہ مذکورہ (جس کی مزید تفصیلی ذیل میں ملاحظہ کیجیے) کہ جب عیسی علیہ السلام کے بھیجے ہوئے مبلغین کو پہلی بار جھٹلایا گیا تو انھوں نے کہا "انا الیکم مرسلون" اور دوسری مرتبہ جھٹلایا گیا تو انھوں نے ان کے انکار کی شدت کے مطابق کلام کو مؤکد لاتے ہوئے "ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون" کہا ہے۔

﴿۔۔۔۔قولہ وان کان منکرا وجب توکیدہ الخ۔

چونکہ قسم اول اور قسم ثانی کی امثلہ ظاہر تھیں اس لئے ماتن نے ان سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف قسم ثالث کی مثال کو بیان کیا حاصل بحث یہ ہے کہ مخاطب کے انکار کے مطابق تاکید لانا واجب ہے جیسا کہ متن میں مذکور آیہ مبارکہ کی تاکیدات کہ جب پہلی مرتبہ عیسی علیہ السلام کے رسولوں کی تکذیب کی گئی تو انھوں اپنے کلام کو "ان بہ ہمزہ مکسورہ (حرف مشبہ بالفعل) اور جملہ اسمیہ سے مؤکد کیا اور جب دوسری مرتبہ تکذیب کی گئی تو پھر کلام کو "قسم (" ربنا یعلم قائم " مقام قسم یا قسم حکمی ہے یعنی بعلم ربنا یا بربنا العلیم)، ان، لام تاکید اور جملہ اسمیہ سے مؤکد کر کے کفار کے انکار کے مطابق کلام لایا۔

﴿۔۔۔۔قولہ کماقال اللہ تعالی حکایۃ الخ

**سوال:۔** ماتن نے فرمایا "منکر کی تاکید لانا واجب ہے" اور دلیل اللہ تعالی کے فرمان مذکور سے دی حالانکہ یہ آیہ مبارکہ وجوب تاکید پر دلالت

نہیں کرتی زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ تاکید کا انکار کے مطابق ہونا امر مستحسن ہے نہ کہ واجب۔

**جواب:** یہ آیہ مبارکہ قول مذکور پر دلیل نہیں کہ اعتراض لازم آئے بلکہ "کما کید المنکر واجب" کی تمثیل ہے اور لفظ "ما" موصول حرفی (مصدری) ہو تو لفظ تاکید محذوف ہوگا، تقدیر عبارت یوں بنی کالتاکید فی قول اللہ تعالیٰ اور اگر "ما" اسم موصول ہو تو عائد محذوف ہوگا یعنی تقدیر عبارت یوں ہوگی "کالتاکید الذی قالہ تعالیٰ۔"

**ﻫ ...... قولہ بحسب الانکار الخ۔**

**سوال:** اس آیہ مبارکہ میں انکار تین اور جبکہ تاکیدات چار لائیگی ہیں جب انکار تین ہیں تو تاکیدات بھی تین ہونی چاہیے جیسا کہ ماتن نے بیان کیا کہ "تاکید" انکار کے مطابق ہوگی یعنی جتنا انکار اتنی تعداد میں تاکید بھی ہوگی تو پھر چوتھی تاکید کیوں لائیگی۔

**جواب:** بحسب الانکار کا مطلب یہ ہے کہ تاکید شدت وضعف میں انکار کے مطابق ہوگی تعداد میں مطابقت لازمی نہیں ہے یعنی جتنا شدید انکار ہو اتنی شدید تاکید بھی ہونی چاہیے تو یہ چار تاکیدات قوت وضعف میں تین انکاروں کے ہی مساوی ہیں اس لئے چار تاکیدات لائی گئی ہیں تاکہ شدت وضعف میں مساوات قائم رہے جو کہ قسم ثالث میں شرط ہے۔

**سوال:** ظرف جب کلام میں واقع ہو تو وہ فعل، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت یا مصدر کے متعلق ہوتا ہے۔ اگر متعلق عبارت میں موجود ہو تو ظرف لغو کہیں گے کیونکہ اسے کسی دوسرے کے بھی متعلق کیا جا سکتا ہے تو حتمی نہ ہونے میں یہ لغو ہو گیا اور اگر محذوف نکالا جائے تو اسے مستقر کہتے ہیں کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ "الضرورۃ بقدر الضرورۃ" تو جب ضرورت ایک محذوف نکالنے سے پوری ہوگی تو اب اسے کسی دوسرے کے متعلق نہ بنانے کے سبب اسے مستقر کہتے ہیں۔ بحسب الانکار کو ظرف لغو بنائیں تو معنیٰ خرابی لازم آتی ہے اور ظرف مستقر مانیں تو لفظاً خرابی لازم آتی ہے یعنی عبارت میں موجود متعلق کو چھوڑ کر محذوف متعلق کی طرف عدول لازم آتا ہے جو کہ غیر مستحسن ومستدرک کے زمرہ میں ہے یہ اسکی لفظی خرابی ہوئی اور معنوی خرابی یوں لازم آتی ہے کہ جب حسب الانکار "وجب" کے متعلق ہو تو اس کا مطلب ہوگا کہ انکار کے تفاوت واختلاف سے وجوب بھی متفاوت ومختلف ہو جایگا حالانکہ انکار کے تفاوت سے وجوب متفاوت نہیں ہوتا کیونکہ وجوب لزوم کے معنیٰ میں ہے اور لزوم شے واحد جس میں تعدد وتکثر یقیناً ممنوع ہے معلوم ہوا کہ وجود متعدد نہیں ہوگا بلکہ جو زیادتی ہوگی وہ متفاوت ہوگی۔

**جواب:** اگر ظرف کے متعلق مذکور سے کوئی خرابی لازم آرہی ہو تو متعلق محذوف کی طرف عدول غیر مستحسن نہیں بلکہ مستحسن ہے کہ خرابی سے بچ گئے لہٰذا اسے وجوب مذکور کے نہیں بلکہ "زیادت" محذوف کے متعلق کریں گے۔ اب انکار کے تفاوت سے زیادت کا تفاوت لازم آئیگا جو کہ مطلوب ومقصود ہے۔

**سوال:** یہ جواب مستحسن نہیں کہ اس سے اصل تاکید کا غیر واجب اور زیادت تاکید کا واجب ہونا لازم آتا ہے جو کہ مقصود کا عکس ہے یعنی اصل تاکید کا غیر واجب اور زیادت تاکید کا واجب ہونا صحیح نہیں کہ اصل تاکید ہی تو واجب ہے۔

**جواب:** زیادت تاکید "اصل تاکید" کو لازم ہے کیونکہ جب بھی زیادت تاکید حاصل ہوگی اصل تاکید بھی ہو جائیگی فلا اشکال۔

**سوال:** منکرین کا قول "ما انتم الا بشر مثلنا" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کفار "رسل عیسیٰ" کے اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول ہونے

کے منکر تھے کیونکہ وہ بشریت اور نبوت میں منافات کے قائل ہیں۔عیسیٰ علیہ السلام کی طرف سے رسول ہونے کے انکاری نہیں تھے بلکہ وہ قطعاً جانتے تھے کہ عیسیٰ (علیہ السلام) اللہ کے رسول ہیں لہٰذا کفار کو منکر کہنا کیسے درست ہوا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** مجازاً انکی طرف نسبت کی یعنی کفار نے کہا کہ تمہارا رسول ہم جیسا بشر ہے حالانکہ انکے گمان میں رسول بشر نہیں ہوتا جیسا کہ اعتراض میں گزرا۔**﴿ثانیاً﴾** حقیقۃً انھیں ہی رسول کہا کیونکہ انھوں نے رسلِ عیسیٰ کو اللہ تعالیٰ کے رسول سمجھ کر ایسا خطاب کیا۔**﴿ثالثاً﴾** جب رسلِ عیسیٰ نے کفار کو اللہ تعالیٰ کے رسول (عیسیٰ) کے رسالت کی تصدیق کی دعوت دی تو کفار نے عیسیٰ علیہ السلام کے رسولوں کو اللہ کے رسول کے قائم مقام (فرع) بنا کر ان سے وہی خطاب کیا جو انھوں نے عیسیٰ علیہ السلام (اصل) سے کرنا تھا کیونکہ ان رسولوں کی تصدیق دراصل عیسیٰ علیہ السلام ہی کی تصدیق تھی تو گویا انھوں نے فرع سے اصل جیسا خطاب کیا اور عیسیٰ علیہ السلام اللہ تعالیٰ ہی کے رسول تھے لہٰذا جو آیہ مبارکہ سے مستفاد ہے وہ صحیح ہے۔

**﴿......قولہ اذ کذبوا فی الخ۔**

**سوال:۔** ماتن علیہ الرحمہ نے پہلی مرتبہ تکذیب کے لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا حالانکہ پہلی مرتبہ فقط دو رسولوں کی تکذیب تھی تو ماتن کو اذ کذبا کہنا چاہیے تھا جبکہ ماتن نے دو کے لئے "اذ کذبوا" یعنی جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے۔المختصر جمع کے صیغہ کا استعمال واقع کے مطابق نہ ہونے کے سبب صحیح نہیں ہے۔

جواب **﴿اولاً﴾** ماتن نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ دو کی تکذیب دراصل تین کی تکذیب تھی کیونکہ تیسرے نے بھی بعینہ وہی پیغام لاتا تھا جو پہلے دو نے پہنچایا۔**﴿ثانیاً﴾** تکذیب سے مجموع من حیث المجموع مراد ہے یعنی پہلے دو کی تکذیب اور پھر ایک کی تکذیب تو مجموع من حیث المجموع تینوں کی تکذیب ہوگئی کیونکہ اگر ایسا ہوتا کہ دو کی تکذیب ہوتی اور تیسرے کی نہ ہوتی تو پھر اذ کذبا کہنا ہی صحیح تھا مگر یہاں تو تینوں کی تکذیب ہوئی جس سے ماتن نے تکذیب المجموع من حیث المجموع مراد لیا۔**﴿ثالثاً﴾** آپ کا اعتراض اس وقت صحیح ہوگا جب ہم "فی المرۃ الاولیٰ" کو "کذبوا" کے اور "اذ کذبوا" کو محذوف ومقدر کا متعلق بنائیں اور معنی یہ بنے کہ کما قال اللہ تعالیٰ حکایۃً عن قول الرسل اذ کذبوا فی المرۃ الاولیٰ اور اگر ہم ان دونوں ظرفوں کو "قال" کے متعلق کریں جس پر کلام ایضاح دلالت کرتا یا لفظ "حکایت" کے متعلق کریں تو پھر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ اب معنی یہ ہوگا "کما قال اللہ تعالیٰ حکایۃً عن قول الرسل فی المرۃ الاولیٰ کذا وفی المرۃ الثانیۃ کذا" تو اس معنی کے اعتبار سے کلام اس بات سے بے غبار ہوگیا کہ کلام پہلی مرتبہ میں بھی تین کی تکذیب پر دلالت کرتا ہے۔

**وَيُسَمَّى الضَّرْبُ الْاَوَّلُ اِبْتِدَائِيًّا وَّالثَّانِيْ طَلَبِيًّا وَّالثَّالِثُ اِنْكَارِيًّا وَيُسَمّٰى اِخْرَاجُ الْكَلَامِ عَلَيْهَا اِخْرَاجًا عَلٰى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** پہلی قسم کو ابتدائی، دوسری (قسم) کو طلبی اور تیسری (قسم) کو انکاری کا نام دیا جاتا ہے اور ایسے طریقے پر کلام لانے کو مقتضی الظاہر پر لانے سے موسوم کیا جاتا ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** یہاں سے ماتن خالی ذہن عن الحکم، متردد فی الحکم اور منکرِ للحکم کی تسمیہ بیان کرنا چاہتے ہیں تو ماتن نے فرمایا پہلی قسم

(خالی عن التاکید) جس میں مخاطب کا ذہن حکم اور تردد فی الحکم سے خالی ہوتا ہے کو ابتدائی کہتے ہیں کیونکہ اس میں طلب یا انکار نہیں پایا جاتا ،دوسری قسم (تاکید استحسانی) جس میں مخاطب کو حکم میں تردد ہوتا ہے کو طلبی کہتے ہیں کیونکہ مخاطب اس کا طالب ہوتا ہے اور تیسری قسم (تاکید وجوبی) جس میں مخاطب حکم کا منکر ہوتا ہے کو انکاری کہتے ہیں کیونکہ اس میں مخاطب حکم کا منکر ہوتا ہے۔اور ابتدائی کو ابتدائی ،طلبی کو طلبی اور انکاری کو انکاری کے درجہ میں رکھ کر کلام لانے کو مقتضی الحال کے مطابق لانا کہتے ہیں۔

**﴿......قولہ ویسمی الضرب الاول الخ**

**سوال:** ماتن نے یہاں کہا "الضرب الاول والثانی والثالث" جب کہ ماقبل میں ماتن نے کوئی تقسیم بیان نہیں کی جس کی قسمیں یہاں بیان کی جائیں۔

**جواب:** تقسیم اگر چہ صراحۃً مذکور نہیں ہے مگر ضمناً ماتن کے کلام سے سمجھ آرہی ہے لہذا جو اولاً ذکر کی اسے ضرب اول، ثانیاً مذکور کو ضرب ثانی اور ثالثاً مذکور کو ثالث سے متصف کیا۔

**﴿......قولہ اخراج الکلام علیہا الخ**

یعنی اگر کلام مذکورہ تین ضروب دو وجوہ پر لایا جائے تو اسے مقتضی الظاہر کا نام دیا جائے گا۔ مقتضی الظاہر اور مقتضی الحال پر تفصیلی بحث ماقبل گزر چکی ہے ،وہاں سے استفادہ کرلیا جائے۔

**سوال:** ماتن نے سابق میں فرمایا تھا کہ "کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا بلاغت کلام کہلاتا ہے" اب ماتن نے "اعتبار مناسب کی طرح ایک اور نئی اصطلاح "مقتضی الظاہر" بنالی ہے لہذا ہمیں بتایا جائے کہ مقتضی الحال اور مقتضی الظاہر میں کیا فرق ہے۔

**جواب:** دراصل ماتن نے سابق میں جو بیان کیا عام مطلق تھا اور جو یہاں بیان کررہے ہیں وہ خاص مطلق ہے کیونکہ حال "اس امر کو کہتے ہیں جو کلام کو کسی کیفیت سے مکیف کرنے کا داعی ہو عام ہے وہ امر واقع میں ثابت ہو یعنی ظاہر ہو یا اس کا ثبوت فقط متکلم کے نزدیک ہو یعنی مخفی ہو اور ظاہر "اس امر کو کہتے ہیں جو واقع میں کلام کو کسی کیفیت سے مکیف کرنے کا داعی ہو۔ چونکہ حال کے تحت دو فرد ہیں اول ظاہر اور ثانی مخفی تو حال عام مطلق ہوا یعنی حال کے تحت دو فرد ہیں ایک ظاہر یعنی جو واقع میں ثابت ہے اور دوسرا مخفی یعنی جو فقط متکلم کے اعتبار میں ثابت ہے، واقع میں ثابت نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ حال عام مطلق ہے اور ظاہر خاص مطلق ہوا تو ماتن کے قول "اخراج الکلام علی مقتضی الظاہر "مقتضی الحال کو ضرور شامل ہوگا کیونکہ خاص کا ثبوت عام کے ثبوت کو مستلزم ہے مگر عام کا ثبوت خاص کو مستلزم نہیں لہذا قول سابق کے مطابق کلام مقتضی الحال اور خلاف مقتضی الحال یعنی خلاف ظاہر بھی آسکتا ہے کیونکہ حال عام ہے جس کا خاص کو مستلزم ہونا ضروری نہیں ہے مگر اخراج الکلام علی مقتضی الظاہر کی صورت میں کلام یا تو مقتضی الحال ہوگا یا مقتضی الظاہر ہوگا کیونکہ یہ خاص ہے اور خاص عام کو شامل ہوتا ہے عام کی ضد کو شامل نہیں ہوتا۔ بحث مذکور کی تفصیل سابق میں بھی بیان ہو چکی ہے ،اعادہ کرلیا جائے۔

**وَكَثِيْرًا مَّا يُخْرَجُ عَلٰى خِلَافِهٖ فَيُجْعَلُ غَيْرُ السَّائِلِ كَالسَّائِلِ اِذَا قُدِّمَ اِلَيْهِ مَا يَلُوْحُ لَهٗ بِالْخَبَرِ فَيَسْتَشْرِفُ لَهٗ اِسْتِشْرَافَ الطَّالِبِ الْمُتَرَدِّدِ نَحْوُ**

وَلَا تُخَاطِبْنِیْ فِی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا اِنَّھُمْ مُّغْرَقُوْنَ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿ترجمہ﴾ بسا اوقات کلام اس کے خلاف (خلاف مقتضی الظاہر بھی) نکالا جاتا ہے تو غیر سائل کو سائل کی طرح بنا دیا جائیگا جب غیر سائل کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جو غیر سائل کے لئے جنس خبر کا اشارہ دیتا ہو تو غیر سائل اسکو متردد و طالب بن کر دیکھنے لگے گا جیسے (اللہ تعالیٰ کا فرمان) آپ مجھے ان لوگوں کے بارے میں مخاطب نہ کریں جنھوں نے ظلم کیا بیشک انھیں غرق کر دیا جائے گا۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن خلاف مقتضی الظاہر کی کچھ صورتیں بیان فرمانا چاہتے ہیں خلاصہ بحث یہ ہوا کہ بسا اوقات غیر سائل کو سائل کے، غیر منکر کو منکر کے اور منکر کو غیر منکر کے درجہ میں رکھ کر کلام کو خلاف مقتضی الظاہر لایا جاتا ہے خلاف ظاہر کی تینوں صورتوں کے اپنے اپنے تقاضے ہیں یعنی اگر خبر کی طرف اشارہ کرنے والی کوئی چیز آئے تو غیر سائل کو سائل کے درجہ میں رکھیں گے اور اس کے سائل ہونے کے سبب تاکید استحسانی ہوگی، ایسے ہی اگر کوئی شخص غیر منکر ہے مگر اس پر انکار کی نشانیاں واضح ہیں تو ایسے غیر منکر کو منکر کے درجہ میں رکھ کلام مؤکد لایا جائیگا اور اس کے منکر ہونے کے سبب تاکید وجوبی ہوگی اور اگر کوئی منکر ہے مگر اس کے پاس ایسے شواہد و دلائل موجود ہیں جن میں تامل سے وہ اپنے انکار سے رجوع کرلے گا تو ایسے منکر کو غیر منکر کے درجہ میں رکھ کر کلام پیش کیا جائیگا اور دلائل میں تامل و غور و خوض کے سبب وہ خالی الذہن اور خالی عن الحکم ہونے کے سبب تاکید کے بغیر کلام کا مخاطب ہوگا۔ اقسام مذکورہ میں اول کو قول مذکور سے، ثانی کو آئندہ قول "وغیر المنکر کالمنکر الخ" سے اور قسم ثالث کو "والمنکر کغیر المنکر الخ" سے بیان فرمایا ہے۔

﴿۔۔۔قولہ وکثیر ما یخرج الخ

کثیراً ظرفیت یا مصدریت کی بنا پر منصوب اور ما زائدہ برائے تاکید کثرت ہے یعنی یخرج الکلام حینا کثیرا و تخریجا کثیرا کمامر۔

سوال:۔ ماتن نے کہا کہ کلام کو خلاف مقتضی الظاہر لانا کثیر ہے۔ اس سے متبادر الی الفہم یہ ہوا کہ مقتضی الظاہر کے مطابق کلام کا اخراج قلیل ہے۔

جواب:۔ ﴿اولاً﴾ یہاں کثرت تقابل کے طور پر مذکور نہیں کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ قطع نظر مقتضی الظاہر کے کلام کا خلاف مقتضی الظاہر آنا بھی فی نفسہ وفی ذاتہ کثیر ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ کثرت تقابل کے طور پر مذکور ہے کیونکہ خلاف مقتضی الظاہر کی اقسام نو ہیں جبکہ مقتضی الظاہر کی انواع تین ہیں جیسا کہ ان کا بیان آرہا ہے (ان شاء اللہ تعالیٰ)

﴿نوٹ﴾ جملہ خبریہ کے ساتھ مخاطب کا حال چار چیزوں میں منحصر ہے (1) عالم بالحکم (2) خالی عن الحکم (3) سائل للحکم (4) منکر للحکم۔ عالم بالحکم کے ساتھ کلام کا اخراج مقتضی الظاہر کے مطابق نہیں ہوسکتا کیونکہ مقتضی الظاہر کا تقاضا ہی یہی ہے کہ عالم بالحکم کے ساتھ خطاب نہ کیا جائے پس لازماً اسے غیر عالم بالحکم یعنی خالی، سائل یا منکر للحکم کے منزلہ میں رکھ کر کلام کیا جائیگا جسے اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر کہتے ہیں کمامر۔ خالی، سائل و طالب اور منکر للحکم سے ہر ایک میں دو صورتیں ہیں (اول) اگر مخاطب کی خالی، طالب اور منکر والی حالت قائمہ بالنفس کا لحاظ کیا جائے تو کلام علی مقتضی الظاہر لایا جائیگا۔ (دوئم) اگر خالی، سائل یا منکر والی حالت ہو اور پھر ان میں سے کسی کو غیر کے منزلہ میں اتار کر کلام لایا گیا تو اسے خلاف مقتضی الظاہر کہیں گے۔ تو اس طرح کل بارہ صورتیں بن گئی جیسا کہ ان کا جدول آرہا ہے۔ تین عالم بالحکم (خلاف المقتضی)، تین خالی، سائل

اور منکر (اخراج الکلام علیٰ مقتضی الظاہر) اور چھ خالی، سائل اور منکر کو ان کے غیر میں اتار کر خطاب کرنے کی صورتیں یعنی خالی کو سائل یا منکر، سائل کو خالی یا منکر اور ایسے ہی منکر کو خالی یا سائل کے مرتبہ میں رکھ کر خطاب کرنا اوران بارہ کو ثبت ونفی میں ضرب کیا تو کل چوبیس قسمیں بن گئی۔

**سوال:۔** ماتن نے تو صرف چند اقسام کو تحریر کیا ہے باقی کیوں چھوڑ دیں۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** اختصار کے پیش نظر۔ **﴿ثانیاً﴾** چند کا ذکر دوسروں کی نفی نہیں کرتا یہاں صرف چند ضروری صورتوں کو بیان کیا جس سے باقی بھی سمجھی جاسکتی ہیں جیسا کہ جدول سے ظاہر ہے۔

**﴿نوٹ﴾** غیر سائل "خالی، سائل، منکر اور عالم بالحکم" سب کو شامل ہے۔

# جدول

| حم | عم | حم | عم | حم | عم | حم | عم | حم | عم |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| (1)خالی | مقتضی | (4)عالم خالی | خلاف الظاہر | (7)خالی بمنزلہ سائل | خلاف الظاہر | (9)سائل بمنزلہ خالی | خلاف الظاہر | (11)منکر بمنزلہ خالی | خلاف الظاہر |
| (2)سائل | -- | (5)عالم سائل | -- | (8)خالی بمنزلہ منکر | -- | (10)سائل بمنزلہ منکر | -- | (12)منکر بمنزلہ سائل | -- |
| (3)منکر | -- | (6)عالم منکر | -- | | | | | | |

**﴿.....قوله فيجعل غير السائل الخ۔**

**سوال:۔** ماتن کے قول "فیجعل غیر السائل الخ" میں فاء کا برائے تفریع ہونا متبادر الی الفہم ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ تخریج الخلاف یا اخراج الخلاف مقدم ہے اور جعل مذکور مؤخر ہے حالانکہ جعل مذکور مؤخر نہیں بلکہ مصاحب وملاصق ہے بلکہ اگر دقت نظر سے کام لیں تو معلوم ہوگا کہ جعل مذکور مقدم ہے اور اخراج وتخریج الخلاف مؤخر ہے کیونکہ پہلے آپ غیر سائل کو سائل کے منزلہ میں اتاریں گے پھر اخراج الکلام علیٰ خلاف مقتضی الظاہر کریں گے۔ لہٰذا عبارت بالعکس مذکور ہونی چاہیے تھی۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** یہاں فاء صرف عطف کے لئے ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** فاء تفریع ہی کے لئے مگر اخراج وتخریج مجازاً ارادہ وقصد کے معنی میں ہے اور یہ بات قطعی ہے کہ تنزیل غیر سائل بہ منزلہ سائل ارادہ وقصدِ تخریج واخراج کے بعد ہی ہوتی ہے تو فاء کا برائے تفریع ہونا درست ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** فاء تفریع کے لئے نہیں بلکہ "کثیراما" اجمال کی تفصیل ہے۔ ولا محذور فیہ۔

**سوال:۔** کلام کو خلاف مقتضی الظاہر لانا کبھی "مقتضی الظاہر" کے ساتھ ملتبس ہو جاتا ہے جیسے سائل کو خالی عن الحکم کے مرتبہ میں رکھ کر خطاب کرنا کیونکہ ترک تاکید سائل کے لئے بھی جائز وغیر مخل بالفصاحت ہے تو پھر خلاف مقتضی الظاہر سے کوئی فائدہ حاصل ہوا اور نہ ہی تنزیل السائل منزلۃ الخالی سے کوئی خاص بات معلوم ہوئی حالانکہ بلاغت کا قاعدہ ہے کہ "الافادة خير من الاعادة" یعنی نئی بات کا علم کسی بات کو دوہرانے سے بہتر ہے۔

**جواب:۔** التباس واشتباہ کی صورت میں قرینہ تعیین یا ترجیح کا ہونا ضروری ہے۔ اگر قرینہ تعیین وترجیح نہ پایا گیا تو کلام کو دونوں صورتوں پر محمول کرنا درست ہوگا۔ ایسے ہی مقتضی الظاہر کی بعض صورتیں جو دوسری بعض کے ساتھ ملتبس ومشتبہ ہیں جیسے تاکید سائل جو کہ مستحسن ہے تاکید منکر جو واجب

ہے سے ملتبس ہے کیونکہ ان صورتوں میں مذکور تاکید سے استحسان دوجوب نہیں سمجھ سکتے کہ سائل کی تاکید بتائے کہ وہ استحسانی ہے اور منکر کی تاکید بتائے کہ وہ وجوبی ہے۔ معلوم ہوا کہ قرینہ تعیین وترجیح ہونا چاہیے بصورت دیگر دونوں پرمحمول کرنا صحیح ہوگا۔

**﴿.....قوله اذا قدم الخ**

**سوال:** ماتن کا قول "اذا قدم الیہ" فعلِ "یجعل" کا ظرف ہے جس کا مطلب ہوا کہ غیر سائل کو سائل کے منزلہ میں اتارنا تقدیم مذکور کے ساتھ مقید ہے حالانکہ غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں لانا بعض دوسری اقسام کے لئے بھی ثابت ہے جیسے شانِ خبر کا "اہتمام" یا غفلت سامع پر "تنبیہ" وغیرہ تو تقدیمِ مذکور کی قید درست نہ ہوئی۔

**جواب:** یہ قید غیر احترازی یعنی اتفاقی ہے جو عموم استعمال کی وجہ سے لائی گی ہے۔

**﴿.....قوله فیستشرف له الخ**

**سوال:** استشراف متعدی بنفسہٖ ہے پھر ماتن نے اسے متعدی بحرف اللام کیوں کیا اور اس لام کو تقویت کے لئے بھی نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ لام تقویت کا "فعل علیہ" پر مقدم کرنا واجب ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان: ان کنتم للرؤیا تعبرون تو معلوم ہوا کہ استشراف کے صلہ میں لام لانا قطعاً درست نہیں ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ لام زائد ہے جیسے ردف لکم میں۔ ﴿**ثانیاً**﴾ اسے لازم کے منزلہ میں اتار کر لام کا صلہ لائے ہیں کہ وہ لام سے متعدی ہوتا ہے۔ ﴿**ثالثاً**﴾ استشراف کے معنی میں اس فعل کی تضمین کی گئی ہے جو متعدی باللام ہے جیسے تھیأ، ینظر یا یلتفت۔ ﴿**رابعاً**﴾ یہ اعتراض اس وقت لازم آیگا جب "لہ" کی ضمیر خبر کی طرف راجع ہو مگر اسے "مایلوح" کی طرف راجع کرتے اور استشراف کا مفعول محذوف ہے تقدیرِ عبارت یوں ہوئی فیستشرف الخبرَ لاجل المایلوح۔ ولامحذور فیہ کیونکہ یہ استشراف کا صلہ ہی نہیں تو پھر اعتراض کیسا؟۔

**سوال:** لفظ استشراف کی جگہ "التفات" وغیرہ لایا جاتا تو بھی مقصد حاصل ہوسکتا تھا پھر استشراف ہی کو کیوں لائے حالانکہ اس پر مندرجہ بالا اعتراض بھی وارد ہوسکتا ہے۔

**جواب:** دراصل استشراف لغوی طور پر "سر کو اٹھا کر اور ہاتھ کو بھنوں کے اوپر رکھ کر دیکھنا" امورِ ثلاثہ کے مجموعہ کا نام تھا پھر اس میں سر اٹھنا اور بسط الکف علی الحاجب (ہاتھ پلکوں پر پھیلا کر دیکھنا) والے معنی سے مجرد کر کے فقط نظر مراد لیا گیا اور پھر نظر کو لازم عرفی یعنی تامل کے معنی میں استعمال کیا جانے گا اور یہاں استشراف (نظر) سے تامل مراد ہے اور انسان تامل اس معاملہ میں کرتا ہے جس میں اسے تردد کا گمان ہو لہٰذا ماتن لفظِ استشراف سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتارنے کے لئے ضروری ہے کہ وہاں تردد اور طلب بالفعل نہ پایا جار ہا ہو بلکہ تردد وطلب کا گمان ہو کیونکہ اگر وہ بالفعل متردد وطالب ہے تو یہ کلام خلاف مقتضی الظاہر نہیں بلکہ مقتضی الظاہر ہوگا۔

**﴿.....قوله نحو ولاتخاطبنی** الخ اس آیہ مبارکہ میں "ولاتخاطبنی" کا قول جنس خبر کی طرف مشیر ہے، جس سے مخاطب غیر سائل کے بارے تردد وطلب کا گمان ہوا پس اسے سائل ومتردد کے مرتبہ میں رکھ کر کلام لایا گیا۔ اب مخاطب غیر سائل "سائل" کی طرح خبر کا انتظار کرنے لگا کہ انکا غرق ہونا محکوم ولازم ہے یا نہیں تو اس سے کہا گیا "انھم مغرقون۔" نیز اس سے قبل واصنع الفلک وغیرہ بھی خصوص وجنسِ خبر کی

طرف مشیر ہیں۔

**سوال:۔** استشراف غیر سائل کا تقاضا تو یہ ہوا کہ کلام کو کسی بھی طریقہ سے مؤکد لایا جائے، اس سے یہ لازم تو نہیں آتا کہ کلام کو مخصوص خبر (انھم مغرقون) کے ساتھ مؤکد لایا جائے۔

**جواب:۔** جب ذہین و فطین شخص پر جنسِ خبر کی طرف مشیر کلام لایا جاتا ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ جنس اپنے افراد ہی میں متحقق ہوتی ہے تو وہ خصوصیت کے ساتھ متردد و طالب بن کر اس کا منتظر ہو جاتا ہے اسی وجہ سے تاکید کلام بخصوص خبر لایا گیا ہے۔

**سوال:۔** آیہ مبارکہ سے کفار کی بابت مطلقاً خطاب کی ممانعت سمجھ آرہی ہے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ ان کے بارے میں مجھے خطاب نہ کرنا اور یہ مطلق ہے اور مطلق کا اپنے اطلاق پر جاری ہونا اصل ہے۔ معلوم ہوا کہ کفار کی سرکشی اور ظلم کی بھی شکایت نہیں کر سکتے حالانکہ کفار کی سرکشی وظلم وغیرہ کی شکایت کرنا ممنوع نہیں ہے۔

**جواب:۔** مطلقاً خطاب کی ممانعت نہیں بلکہ انکی بابت دعاوشفاعت کی ممانعت مطلوب ومقصود ہے یعنی مجاز مرسل یا کنایہ کے طور پر کہ عام بول کر خاص یا ملزوم بول کر لازم مراد لیا ہے کیونکہ عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہے۔

**سوال:۔** آیہ مبارکہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کفار "میں کھڑے ہوکر" خطاب کرنا منع ہے کیونکہ فی جارہ لایا گیا ہے مگر کفار کے متعلق خطاب کرنا ممنوع نہیں ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** آیہ مبارکہ میں مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت یوں بنی و لاتخاطبنی فی شان الذین الخ یعنی کافروں کی بابت مجھ سے خطاب نہ کریں۔ **﴿ثانیاً﴾** حرف جر "فی" باء کے معنی میں ہے یعنی بالذین کفروا یعنی کفار کے متعلق ہم سے سوال نہ کریں۔

**وَغَيْرُ الْمُنْكِرِ كَالْمُنْكِرِ إِذَا لَاحَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أَمَارَاتِ الْإِنْكَارِ نَحْوُ**
**جَاءَ شَقِيقٌ عَارِضًا رُمْحَهُ. إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رِمَاحٌ.**

**﴿ترجمه﴾** اور غیر منکر کو منکر کی طرح (بنایا جائیگا) جب غیر منکر سے کچھ علامات انکار ظاہر ہوں مثلاً آیا شقیق اس حال میں کہ اس نے نیزا ران پر رکھا ہوا ہے، بیشک تمہارے چچازادوں کے پاس نیزے ہیں۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصه﴾** ماتن جب قسم اول یعنی جہاں تاکید لانا استحسانی تھا سے فارغ ہوئے تو اب خلاف مقتضی الظاہر کی وہ صورت بیان کریں گے جہاں تاکید واجب ہے، خلاصہ بحث یہ ہے کہ اگر کوئی غیر منکر ہے مگر اس میں انکار کی علامات سے کچھ علامات ظاہر ہوئی ہیں تو ایسے شخص کو منکر کے درجہ میں رکھ کر کلام کو مؤکد پیش کیا جائیگا۔ تفصیل ذیل کی بحث میں ملاحظہ کی جائے۔

**﴿۔۔۔۔۔قوله و غير المنكر الخ﴾**

**سوال:۔** سائل کو منکر کے مرتبہ میں اتارے بغیر بھی تاکید لاسکتے ہیں کیونکہ یہ صورت طلبی ہے یعنی اس میں مکمل انکار نہیں بلکہ انکار کی علامات میں سے کچھ موجود یا متوقع ہے تو پھر منکر کے مرتبہ میں اتار کر تاکید لانے کا کیا فائدہ ہوا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** تاکہ تاکید واجب ہوجائے کیونکہ منکر کی تاکید واجب ہوتی ہے جبکہ سائل کی تاکید مستحسن ہوتی ہے مگر یہ جواب صحیح نہیں

کیونکہ وجوب واستحسان امر مخفی ہے جو تاکید سے نہیں سمجھا جاسکتا ہے کما مر۔ ﴿ثانیاً﴾ فائدہ تاکید کی زیادتی کی صورت میں ہے کیونکہ مستحسن کے لئے ایک تاکید سے مؤکد کلام لایا جاتا ہے جبکہ منکر کے لئے ایک سے زائد تاکیدات سے کلام کو مؤکد ہونا چاہیے۔

﴿......**قوله شعر جاء شقیق** الخ اس مثال کی بابت دو قول ہیں اول غیر منکر سے خالی الذہن دوئم غیر منکر سے عالم بالحکم مراد ہو پہلا قول درست نہیں کیونکہ کوئی عاقل ایسا نہیں جو حالت جنگ میں دشمنوں کے پاس ہتھیار و اسلحہ سے جاہل و بے خبر ہو باوجودیکہ عرب میں ان چیزوں کی بہتات تھی نیز اس لئے بھی کہ یہ کلام زجر و توبیخ ہے جو کہ عالم و باخبر کے لئے ہوتی ہے لہٰذا غیر منکر سے خالی عن الحکم مراد لینا درست نہیں۔ یہ شعر تنزیل مذکور کے علاوہ تہکم و استہزاء کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی وہ جانتا ہے کہ ان کے پاس اسلحہ ہے مگر بزدلی اور ڈر کی وجہ سے اپنے نیزے کو ران پر ڈال دیا جو بظاہر انکار کی علامت ہے۔

**سوال:۔** اس شعر میں دو خرابیوں سے ایک لازم ہے یعنی اگر تہکم و استہزاء درست ہے تو تنزیل مذکور درست نہیں اور اگر تنزیل مذکور درست ہے تو پھر تہکم غلط ہے کیونکہ شقیق پر تہکم کا مطلب ہے کہ وہ ان میں اسلحہ کا معترف نہیں اور اگر اسلحہ کا معترف ہے تو پھر تہکم و استہزاء درست نہیں کیونکہ نیزے کو ران پر رکھ کر چلنا اس کے دشمنوں کے کمزور ہونے کی دلیل بھی ہوسکتا ہے۔ ثابت ہوا کہ اگر تہکم درست مانیں تو تنزیل مذکور درست نہیں اور اگر تنزیل مذکور درست ہے تو تہکم غلط ہے۔

**جواب:۔** تہکم اور تنزیل مذکور دونوں صحیح ہیں یعنی کنایۃً ملزوم بولکر لازم مراد لیا کہ وہ اسلحہ کی موجودگی کا معترف ہے مگر انکار کی علامت کے لئے نیزے کو ران پر رکھ لیا کیونکہ شاعر کے گمان میں یہ بزدلی ہے بس اسی بزدلی سے تہکم لازم آرہا ہے لہٰذا بزدلی کی وجہ سے تہکم اور اعتراف اسلحہ کی وجہ سے تنزیل مذکور بھی درست ہوگئی۔

**سوال:۔** غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر منکر والا کلام کیوں لایا گیا حالانکہ وہ جانتا ہے کہ اس کے دشمنوں کے پاس اسلحہ ہے مگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان میں ایسا کوئی نہیں جو اس کا مقابلہ کر سکے لہٰذا یہ اس بات پر علامت نہ ہوا کہ وہ دشمنوں کے پاس اسلحہ کا منکر ہے تو پھر اسے منکر کے مرتبہ میں کیوں اتارا گیا۔

**جواب:۔** جب وہ یہ جانتا ہے کہ اس کے دشمنوں کے پاس ہتھیار ہیں تو اسے ایسا نہیں کرنا چاہیے تھا اگرچہ دشمنوں میں اس کے پائے کا نہیں مگر اسلحہ کی موجودگی میں ضرر و نقصان کا اندیشہ بہرحال موجود ہے جس سے عاقل کبھی بے خوف نہیں ہوتا لہٰذا اس طرح چلنا دلیل ہے کہ وہ ان کے پاس اسلحہ کا معتقد نہیں بس اسی علامت سے غیر منکر کو منکر کے درجہ میں رکھ کر کلام کو مؤکد لایا گیا ہے۔

**وَالْمُنْكِرُ كَغَيْرِ الْمُنْكِرِ اِذَا كَانَ مَعَهُ مَا اِنْ تَأَمَّلَهُ ارْتَدَعَ نَحْوُ لَا رَيْبَ فِيْهِ وَهٰكَذَا اعْتِبَارَاتُ النَّفْيِ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

﴿**ترجمہ**﴾ اور منکر کو غیر منکر کی طرح (بنادیا جاتا ہے) جب اس کے پاس ایسی چیز ہو جس میں تامل کرنے سے وہ (انکار سے) باز آسکتا ہو مثلاً قرآن پاک محل ریب و محل شک نہیں ہے۔۔۔۔۔۔

﴿**خلاصہ**﴾ ماتن نے کہا کہ جب منکر کے پاس ایسے دلائل و شواہد موجود ہوں جن میں غور و خوض کرنے سے منکر اپنے انکار سے پھر

جائے تو اس منکر کو غیر منکر کے درجہ میں رکھ کر ایسا کلام لایا جائے گا جیسا بغیر تاکید یا تاکید واحد کیساتھ غیر منکر (خالی اور سائل) کے لئے لایا جاتا ہے۔

﴿......قوله و المنکر کغیر المنکر الخ

**سوال:** غیر المنکر سے خالی عن الحکم، عالم اور متردد فی الحکم میں سے کون مراد ہے کیونکہ منکر ومتردد کا حکم قریباً ایک ہے کہ دونوں میں تاکید لائی جاتی ہے۔ متردد کی تاکید مستحسن اور منکر کی واجب اور یہ امر مخفی ہے لہٰذا منکر کو متردد کے درجہ میں لا کر تاکید لانے کا کوئی فائدہ نہ ہوا اور عدم افادہ غیر مستحسن ہے کہ افادہ بہرصورت بہتر ہے۔ عالم بالحکم بھی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ عالم بالحکم ہونا خطاب سے مانع ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ غیر المنکر سے فقط خالی عن الحکم مراد ہے اور اس کے لئے ضروری تھا کہ اسکی تصریح کی جاتی جبکہ آپ نے وہ لفظ (غیر منکر) استعمال کیا جو تینوں صورتوں کو شامل ہے۔

**جواب:** غیرِ منکر سے خالی عن الحکم اور متردد بھی مراد لے سکتے ہیں اور خالی عن الحکم تو بالاتفاق مراد ہے۔ متردد فی الحکم اس لئے کہ منکر کے ساتھ خطاب میں کثرتِ تاکید ہوتی ہے جبکہ متردد کے ساتھ خطاب میں تاکید کی قلت ہوتی ہے جو اس کے استحسان پر دلالت کرتی ہے اور یہی منکر ومتردد میں ثمرہ اختلاف ہے۔ معلوم ہوا متردد مراد لینا بھی درست ہے۔

﴿......قوله ما ان تامله الخ۔

**سوال:** لفظ "ما" اور لفظِ معہ کے بارے میں دو دو احتمال ہیں: ﴿اول﴾ "ما" سے دلیل اور معہ سے معلوم ومشاہد مراد ہے یعنی اسے دلائل وشواہد (عقلیہ وحسیہ) جو معلوم ومشہود ہوں جن میں غور وخوض کے بعد انکار سے رجوع کرلے جیسا آپ منکر اسلام کو بغیر تاکید کے "الاسلام حق یعنی اسلام حق ہے" کہتے ہیں کیونکہ منکر کے پاس ایسے دلائل عقلیہ وحسیہ موجود ہیں جو اسلام کی حقانیت پر دلالت کرتے ہیں یہ شارح تلخیص علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ کا مذہب ہے۔ ﴿دوئم﴾ "ما" سے عقل اور معہ سے موجود فی الخارج ونفس الامر مراد ہے۔ علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ اس مذہب کا رد فرماتے ہیں کہ "ما" سے عقل مراد لینا درست نہیں کہ یہ قول فسادِ معنی پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اب معنی یہ ہوگا کہ عقل تامل کرے حالانکہ عقل خود تامل نہیں کرتی بلکہ عقل کے ذریعہ سے تامل کیا جاتا ہے نیز اس احتمال کی بناء پر ماتن کو کلام یوں لانا چاہیے تھا "ماان تامل به" تو معلوم ہوا ما سے عقل مراد نہیں ہوسکتی۔ معہ سے موجود فی نفس الامر مراد لینا اس لئے درست نہیں کہ کسی شے کا حصول کے بغیر موجود فی نفس الامر ہونا انکار سے رجوع وارتداع کے لئے کافی نہیں ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ موجود ہو مگر غیر مشاہد اور غیر معلوم ہو تو اس میں تامل ممکن نہیں کیونکہ تامل معلوم ومحصول چیز ہی میں کیا جاتا ہے تو ثابت ہوا کہ جس چیز میں تامل کیا جائیگا وہ معلوم ہونی چاہیے نہ کہ موجود فی الخارج ونفس الامر۔

**سوال:** تامل پر ارتداع کو موقوف کرنا درست نہیں کیونکہ انسان کو دلیل سے مدلول کا علم حاصل ہوتا ہے، تامل سے مدلول کا علم حاصل نہیں ہوتا۔

**جواب:** یہ اعتراض تب لازم آئیگا جب دلیل سے "دلیل منطقی (مایلزم من العلم به العلم بشیء آخر)" مراد ہو مگر ہماری مراد دلیل اصولی ہے یعنی مایمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی مطلوب خبری کہ جو صحیح نظر وفکر کی وجہ سے مطلوب خبری تک پہنچائے لہٰذا اب

تأمل کا معنی یہ ہوا کہ ان یستنبط مقدمات صحیحۃ من وجہ صحیح من اوجہ الدلیل تو صل الی الارتداع یعنی دلیل کے صحیح طریقوں سے ایسے صحیح مقدمات کا استنباط کرنا جو ارتداع مطلوب تک پہنچادیں۔

﴿......قولہ لاریب فیہ الخ۔

**سوال:** یہ مثال جملہ اسمیہ کی ہے اور جملہ اسمیہ تاکید کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ آپ ماقبل رسل عیسی والی بحث میں بیان کر چکے ہیں لہٰذا اسے کلام غیر مؤکد کی مثال پیش کرنا کیسے درست ہوا نیز اس میں لائے نفی جنس بھی ہے یہ تاکید کے لئے ہوتی ہے لہٰذا دو تاکیدوں والی مثال کو بغیر تاکید والی مثال کیسے بنایا جا سکتا ہے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ جملہ اسمیہ اس وقت تاکید کا فائدہ دیتا ہے جب وہ جملہ فعلیہ سے معدول ومحول ہو کیونکہ وہ ثبوت ودوام پر دلالت کے سبب تاکید کے لئے ہوتا ہے اور ثبوت واستمرار جملہ فعلیہ سے تحویل کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اس جواب کو محققین نے دو وجوہ سے مردود قرار دیا ہے (اولاً) تحویل عن الفعلیہ اور ثبات ودوام پر دلالت تحقیق سے دور کی باتیں ہیں۔ (ثانیاً) اگر ہم مان بھی لیں کہ تحویل مذکور مفید دوام وثبوت ہے مگر اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے وہ مفید برائے تاکید بھی ہے۔ ثبوت ودوام اور تاکید دو مختلف چیزیں ہیں جو ایک دوسرے کو مستلزم نہیں لہٰذا مقام عدول میں جملہ کا اسمیہ ہونا مطلقاً مفید تاکید نہیں تو یہ جواب صحیح نہ ہوا۔ ﴿ثانیاً﴾ جملہ اسمیہ اس وقت مفید تاکید ہوتا ہے جب وہ دوسرے مؤکدات سے ملا ہو یعنی اس کا مؤکد ہونا مستقل نہیں کہ ہمہ وقت تاکید کے لئے ہو بلکہ مؤکد بالتبع ہے یعنی اگر وہاں کوئی اور مؤکد پایا جا رہا ہے تو یہ بھی مؤکد ہو گا بصورت دیگر بغیر تاکید کے فقط جملہ اسمیہ ہو گا۔ اس جواب کو بھی محققین نے رد فرمایا کہ دیکھیں اللہ تعالیٰ کا فرمان "ثم انکم بعد ذالک لمیتون" میں فقط دو تاکیدیں ہیں حالانکہ یہ جملہ اسمیہ بھی ہے تو اگر جملہ اسمیہ دیگر تاکیدات کے ساتھ مل کر تاکید بنتا تو یہاں تین تاکیدیں ہوتی مگر صاحب ایضاح نے اس میں دو تاکیدوں کی تصریح فرمائی ہے نیز کلام طلبی "ان زیدا قائم" تاکید واحد کے ساتھ مؤکد ہونے کی مثال پیش کی ہے حالانکہ یہ جملہ اسمیہ بھی ہے اور فاضل ابہری وغیرہ نے بھی کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "ثم انکم یوم القیامۃ تبعثون" میں تاکید واحد پائی جا رہی ہے حالانکہ یہ بھی جملہ اسمیہ پر مشتمل ہے۔ ﴿ثالثاً﴾ صحیح جواب یہ ہے کہ علماء کے قول "جملہ اسمیہ مؤکدات سے ہے" کا مطلب یہ ہے کہ جب مقام کی مناسبت سے تاکید کا قصد وارادہ بھی کیا گیا ہو تو تاکید کا فائدہ دیتا ہے، مطلقاً ہمہ وقت مفید تاکید نہیں ہوتا۔ ﴿رابعاً﴾ رہا یہ اعتراض کہ لائے نفی جنس بھی تاکید کے لئے ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ تاکید محکوم علیہ کے لئے بایں معنی ہے کہ اس کا کوئی فرد اس سے خارج نہیں کیونکہ یہ استغراق نفی کے لئے مستعمل ہے اور ہم تاکید محکوم علیہ میں گفتگو نہیں کر رہے بلکہ تاکید حکم میں ہمارا کلام ہے جس کا فائدہ لائے نفی جنس نہیں دے رہا تو پھر یہ وجہ اعتراض کیسا۔

**سوال:** "لاریب فیہ" کو آپ نے قسم منکر بمنزلہ غیر منکر کی مثال میں پیش کیا، کیا ثبوت ہے کہ اس مثال میں قسم مذکور ہی مراد ہے اور یہ خالی عن الحکم کی مثال کیوں نہیں بن سکتی؟۔

**جواب:** اگر آیہ مبارکہ کو خالی عن الحکم (مقتضی الظاہر) کی مثال بنائیں یعنی یہ کہیں کہ قرآن پاک میں شک وریب نہیں تو پھر قرآن پاک کا کذب اور غیر مطابق للواقع پر مشتمل ہونا لازم آئیگا کیونکہ قرآن پاک میں بہت سے لوگ شک کرنے والے ہیں اور قرآن پاک کا کذب اور

غیر مطابق للواقع پر مشتمل ہونا باطل ہے فالملزوم مثلہ کیونکہ فی الواقع قرآن پاک میں بہت کثرت سے شک کیا گیا بس اس بطلان سے بچنے کے لئے قسم منکر بمنزلہ غیر منکر کی مثال میں پیش کیا گیا تاکہ مرتابین ومنکرین کے انکار کو بمنزلہ غیر مرتاب وغیر منکر کے درجہ میں رکھ کر کلام غیر مؤکد لایا جائے کیونکہ ان کے پاس ایسے دلائل وعلامات معلوم ومشہود ہیں جن میں غور وخوض انکار کے لئے موجب رجوع ہے۔

**سوال:۔** جب قرآن پاک کی بابت کثیر مرتابین ومنکرین موجود ہیں تو پھر یہ قول "لا ریب فیہ" بھی تو کذب پر مشتمل ہوا کیونکہ اس سے بالکلیہ ریب کی نفی مستفاد ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** "لا ریب فیہ" میں اصل ریب وشک کی نفی مراد نہیں کہ اعتراض لازم آئے بلکہ قرآن کے محل ارتیاب ہونے کی نفی مراد ہے یعنی قرآن ریب وشک کا محل ومقام نہیں کیونکہ وہ ایسے دلائل وشواہد پر مشتمل ہے جن میں غور کرنے سے منکر ومرتاب انکار وشک سے باز رہ سکتا ہے یعنی مجاز انفی کی نسبت ریب کی طرف کردی ورنہ منفی محل ریب وشک ہے، نفس ریب وشک مراد نہیں ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** ہم کہتے ہیں کہ قسم منکر بمنزلہ غیر منکر کی مثال ہی نہیں کہ مذکورہ بالا اعتراض لازم آئے بلکہ یہ وجود شیء بمنزلہ عدم شیء کی نظیر ہے یعنی قطع نظر خطاب کے یہاں ریب ہی منفی بالاستغراق ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے "النکرة فی سیاق النفی تعم عموما شمولیاً" یعنی نکرہ حیز نفی میں عموم شمول کا فائدہ مند ہوتا ہے۔

جواب ثانی سب سے بہتر جواب ہے (اولاً) تو اس لئے کہ جواب اول محتاج تاویل ہے جواب ثانی غیر محتاج تاویل اور "غیر محتاج" محتاج سے افضل، اعلیٰ اور احسن ہوتا ہے۔ (ثانیاً) اس لئے کہ اگر اس میں ایسی تاویل کریں کہ منکر بمنزلہ غیر منکر کی مثال بنانا صحیح ہو جائے یعنی نفی ریب یا نفی محل ریب مراد ہو تو پھر بعد میں آنے والا ماتن کا قول "وھکذا اعتبارات النفی" غلط وباطل ہو جائے گا کیونکہ ابھی تک تمام مثالیں مختص بالمثبت ہی گزری ہیں لہٰذا ثابت ہو گیا کہ ہمارا دوسرا جواب احسن واعلیٰ ہے۔ بعض محشی حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ھکذا اعتبارات النفی کی عبارت یوں ہے "ھکذا باقی اعتبارات النفی۔" فتامل فیہ تاملاً تاماً۔

**سوال:۔** نظیر الشیء کے لئے ضروری ہے کہ وہ شیء (ممثل لہ) کے باقی افراد سے خارج ہو جبکہ "ریب مرتابین" کو بمنزلہ عدم اتارنا "وجود الشیء منزلۃ العدم" کے افراد سے ہے لہٰذا بہتر یہ ہوا کہ اسے تنزیل الانکار بمنزلۃ العدم کی نظیر قرار دیا جائے۔

**جواب:۔** یہ اعتراض تب لازم آئیگا جب ہم یوں کہیں "نظیر لتنزیل وجود الشیء بمنزلة عدمه" اور اس میں لام کو نظیر کا صلہ قرار دیں مگر ہم کہتے ہیں کہ لام نظیر کا صلہ نہیں بلکہ یہ لام اجلیت ہے اور نظیر کا صلہ محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے "نظیر لتنزیل الانکار منزلة عدمه لاجل تنزیل وجود الشیء منزلة عدمه" لہٰذا اب "وجود الشیء بمنزلة العدم" شیء کے افراد یعنی تنزیل الانکار بمنزلة العدم کا غیر ہے۔

**سوال:۔** اس آیہ مبارکہ کے مخاطب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ہیں جو قطعاً اس حکم کے منکر نہیں لہٰذا قسم منکر بمنزلہ غیر منکر کی مثال لانا کیسے درست ہوا۔

**جواب:۔** اس کے مخاطب مذکورہ خاص لوگ نہیں بلکہ مطلق سامع مراد ہے کیونکہ کلام میں خصوص واقع یا خصوص خطاب مراد نہیں ہوتا بلکہ عموم الفاظ کی رعایت کی جاتی ہے لہٰذا اس سے عام اور مطلق سامعین مراد ہیں جن میں کفار بھی شامل ہیں اور اس حکم کے انکاری لوگوں میں کفار کی بڑی

کثرت ہے۔فلا محذور فیہ۔

﴿……**قولہ وھکذا اعتبارات النفی** الخ۔کلام مثبت کی طرح کلام منفی میں بھی انہی اعتبارات کی رعایت کی جائیگی یعنی ترک تاکید مع الخالی، تاکید استحسانی مع المتردد وطالب اور تاکید وجوبی مع المنکر بقدر الانکار۔

﴿**نوٹ**﴾ اتنی بات یاد رکھیں کہ فقط تاکید نفی کافی ومعتبر نہیں ہوگی جب تک اصل نفی پر دلالت کرنے والے حروف یا افعال موضوعہ للنفی سے پہلے کوئی مؤکد موجود نہ ہو بخلاف تاکید اثبات کے کیونکہ جملہ مثبتہ تاکید اثبات پر بالوضع یا بالتجرد دلالت کرتا ہے اسی وجہ سے اصل تاکید میں تاکید واحد بھی مؤثر ہے نیز جیسا کہ ہم ماقبل بیان کر چکے ہیں کہ مقتضی الظاہر وخلاف الظاہر کی بارہ صورتیں نفی میں بھی جاری ہوتی ہیں۔جیسے اس شخص کو جس پر شہر میں دشمنوں کی غیر موجودگی سے انکار کی علامات ظاہر واضح ہوں یعنی مطمئن اور بے خوف ہو کر شہر میں آیا تو اسے آپ یوں کہیں گے (قسم غیر المنکر بمنزلہ منکر) واللہ ماخلا البلد من بنی فلان یعنی اللہ کی قسم کوئی شہر فلاں کی اولاد سے خالی نہیں ہے۔قسم منکر منزلہ غیر منکر کہ جب مخاطب کے پاس ایسے شواہد ودلائل ہوں جن میں غور وخوض سے وہ انکار سے عدول کرلے گا۔مثلا مادین المجوسیۃ حقاً یعنی دین مجوسی حق نہیں ہے۔

**ثُمَّ الْاِسْنَادُ مِنْهُ حَقِيْقَةٌ عَقْلِيَّةٌ وَهِيَ اِسْنَادُ الْفِعْلِ اَوْمَعْنَاهُ اِلٰى مَاهُوَلَهٗ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِى الظَّاهِرِ كَقَوْلِ الْمُؤْمِنِ اَنْبَتَ اللّٰهُ الْبَقْلَ وَقَوْلِ الْجَاهِلِ اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ وَقَوْلِكَ جَاءَ زَيْدٌ وَاَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّهٗ لَمْ يَجِئْ……**

﴿**ترجمہ**﴾ پھر اسناد،اس سے حقیقت عقلیہ ہے اور وہ (حقیقت عقلیہ) فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کرنا جو اس (فعل یا معنی فعل) کے لئے ظاہر میں متکلم کے نزدیک ہے مثلا مومن کا قول ''اللہ تعالی نے سبزہ اگایا'' اور جاہل کا قول ''بہار نے سبزہ اگایا'' اور تیرا قول ''زید آیا'' حالانکہ تو جانتا ہے کہ وہ نہیں آیا……

﴿**خلاصہ**﴾ جب ماتن احوال اسناد کی تفصیلی بحث،کلام کو مقتضی الظاہر اور خلاف مقتضی الظاہر لانے کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کی طرف اسناد کی تقسیم کرنا چاہتے ہیں۔خلاصہ بحث یہ ہے کہ اسناد چاہے خبری ہو انشائی ہو حقیقت عقلیہ ہوگا یا مجاز عقلی ہوگا،حقیقت عقلیہ کی امثلہ قول مذکور کے تحت مبحوث ہونگی اور ماتن نے امثلہ سے حقیقت عقلیہ کی اقسام کو بھی بیان فرمادیا جنکی تفصیل یوں ہے کہ حقیقت عقلیہ کی چار قسمیں ہیں (1) مطابق للواقع والاعتقاد مثلا مومن کا کہنا ''اَنْبَتَ اللّٰهُ الْبَقْلَ''۔(2) مطابق للاعتقاد فقط ای دون الواقع جیسا کہ جاہل کا قول ''اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ''۔(3) مطابق للواقع فقط،اس قسم کی تفصیل ذیل کی بحث میں ملاحظہ کریں۔(4) غیر مطابق للواقع والاعتقاد مثلاً آپ کا قول ''جَاءَ زَيْدٌ'' حالانکہ آپ جانتے ہیں کہ زید نہیں آیا۔ماتن کی بیان کردہ تعریف ان چاروں قسموں کو شامل ہے۔مزید تفصیل کے لئے ذیل کی تشریح ملاحظہ کیجئے۔

﴿……**قولہ ثم الاسناد** الخ

**سوال:** جب کسی چیز کا ذکر ماقبل ہو چکا ہو اس کا اعادہ ضمیر سے کیا جاتا ہے نہ کہ اسم ظاہر لا کر تو ماتن اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کیوں لائے یعنی ثم الاسناد کیوں کہا۔

**جواب:** اگر ماتن ضمیر کے ساتھ اعادہ کرتے تو وہم ہوتا ہے کہ اس سے اسناد خبری مراد ہے اور اسناد خبری ہی حقیقت ومجاز کا احتمال رکھتا ہے جبکہ حقیقت ومجاز اسناد انشائی میں بھی جاری ہوتے ہیں تو ماتن نے اسم ظاہر کا اعادہ کر کے مطلق اسناد کی طرف اشارہ کیا۔

**سوال:** آپ صنعت استخدام (اسم ظاہر بولکر ایک اور پھر ضمیر لوٹا کر دوسرا معنی مراد لینے کا نام صنعت استخدام ہے) مراد لیکر بھی ضمیر لا سکتے تھے۔

**جواب:** صنعت استخدام کا ارتکاب خلاف اصل ہے۔

**سوال:** **قاعدہ** ہے" ان المعرفة اذا اعيدت بلفظ المعرفة كانت عين الاولى " یعنی جب معرف باللام کو دوبارہ معرفہ باللام لائیں تو اس سے بعینہ اول مراد ہوگا لہٰذا جو اشکال ضمیر لانے کی صورت میں وارد ہو رہا ہے وہی اسناد کو معرفہ لانے میں بھی ہو رہا ہے یعنی اس سے اسناد خبری ہی مراد ہے۔

**جواب:** یہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اس قید سے مقید ہے کہ جب وہاں مغایرت پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو پھر دونوں سے ایک ہی مراد ہوگی۔ اگر مغائرت پر قرینہ موجود ہے پھر دو الگ چیزیں مراد ہونگی۔ تلویح میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔ فلا اشکال۔

**سوال:** کیا دلیل ہے کہ مطلق اسناد مراد ہے حالانکہ بحث تو اسناد خبری کی ہے لہٰذا اسے بھی اسناد خبری ہونا چاہیے۔

**جواب:** دلیل آنے والی مثالیں ہیں کیونکہ اگر فقط اسناد خبری مراد ہوتا تو "یاهامان ابن لی صرحا "والی مثال لانا درست نہ ہوتا کیونکہ یہ اسناد انشائی ہے۔ ثابت ہو گیا کہ "اسناد مطلق چاہے خبری ہو یا انشائی، تام ہو یا ناقص" مراد ہے نہ کہ فقط اسناد خبری کما قلتم۔

**قوله ومنه الحقيقة** الخ۔

**سوال:** ماتن نے تقسیم کے مشہور اسلوب سے اعراض وعدول کیوں کیا یعنی ماتن یوں فرماتے "الاسناد اما حقيقة و امامجازاً" جبکہ ماتن نے نئے اسلوب" ومنه الحقيقة ومنه المجاز " کو اختیار فرمایا حالانکہ مشہور اسلوب (الاسناد اما حقيقة وامامجازا) جملہ اقسام کے ضبط اور جملہ اصناف میں حصر پر دلالت کرتا ہے اور یہی تقسیم کا مقصود اصلی ہے۔

**جواب:** اگر ماتن مشہور اسلوب اختیار فرماتے تو اس سے ان دونوں قسموں میں حصر ہو جاتا یعنی ان دو کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں یعنی یہ قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے حالانکہ ماتن کے مذہب پر کچھ اقسام ایسی بھی ہیں جو حقیقت ومجاز نہیں یعنی واسطہ ہیں جیسے الحيوان جسم ،الانسان حيوان وغیرہ تو ماتن نے مشہور اسلوب (جو کہ مانع الخلو میں متبادر تھا) سے عدول کیا تا کہ واسطہ ثابت کیا جا سکے یعنی ماتن ایسا قضیہ لائے جو منفصلہ حقیقیہ ہے جس میں مانع خلو کے ساتھ مانع الجمع بھی جائز ہوتا ہے۔

**سوال:** اما حقيقة وامامجازا کا جملہ ایسے مانع الجمع قضیہ (منفصلہ حقیقیہ) کا محتمل ہو سکتا جس میں مانع الخلو بھی جائز ہو اور پھر مانع الجمع سے واسطہ ثابت ہو جائے لہٰذا معدول عنہ عبارت اور ماتن کی مختار عبارت میں کوئی فرق نہ ہوا۔

**جواب:** مقام تقسیم میں مانعۃ الخلو ہی متبادر الی الفہم ہوتا ہے چاہے مانع الجمع کے ساتھ ہو یا مانع الجمع کے بغیر ہو کیونکہ مانعۃ الخلو ہی سے ضبط اقسام ہوتی ہے اور عدول مذکور کے لئے منع الخلو کا توہم بھی کافی ہے جبکہ لفظ "اما" منع الخلو میں نص بھی نہیں ہے۔ ثابت ہوا کہ ماتن کی مختار عبارت

بہر صورت بہتر ہے۔

**﴿نوٹ﴾** امام سکاکی کے مذہب پر اسناد حقیقت ومجاز میں منحصر ہے چاہے فعل، معنی فعل، خبر، جامد یا مشتق ہو۔

**سوال:** ماتن نے حقیقت ومجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے کلام کی صفت کیوں نہیں بنایا جیسا کہ مفتاح میں ہے کہ ثم الکلام منہ حقیقۃ عقلیۃ ومجاز عقلی حالانکہ یہ مفتاح ہی سے ماخوذ ہے تو ماتن کو ماخوذ منہ کی رعایت کرنی چاہیے تھی۔

**جواب:** دراصل حقیقت ومجاز سے متصف ہونے والی چیز تصرف عقلی کا تسلط یعنی اسناد ہے اور کلام چونکہ اسناد پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے کلام سے بھی متصف ہوجاتے ہیں یعنی اسناد سے اتصاف بالاصالۃ ہے اور کلام سے اتصاف بالتبع ہے۔ ثابت ہوا کہ ماتن کا طرز کلام اعلی واحسن ہے۔

**سوال:** جب یہ تصرف عقلی (اسناد) سے متصف ہیں تو پھر علم معانی کے بجائے علم بیان میں مذکور ہونے چاہیے تھے کیونکہ احوال اسناد و تصرفات عقلیہ اسی میں مذکور ہیں۔

**جواب:** حقیقت ومجاز احوال اسناد کے واسطہ سے احوال لفظ میں بھی داخل ہیں جیسا ابھی گزرا۔ اسی وجہ سے علم معانی میں ذکر ہوئے۔

**سوال:** احوال لفظ ہونے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ علم معانی ہی میں مذکور ہوں کیونکہ علم معانی میں تو صرف وہ احوال مذکور ہیں جن سے کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے اور جو مطابقت مذکورہ کے علاوہ ہیں علم معانی ان سے بحث نہیں کرتا جیسے ادغام وابدال وغیرہ

**جواب:** **﴿اولاً﴾** یہ بھی احوال مذکورہ مطابقہ سے ہیں کیونکہ احوال کی اضافت "لفظ" کی طرف معہودی ہے۔ اس جواب کو بعض اہل فن نے رد کیا کہ اگر آپ کا کہا صحیح مان لیا جائے تو ماتن کی عبارت یوں ہونی چاہیے تھی "الحال التی تقتضی الحقیقۃ والمجاز" جیسے آنے والے مقامات پر مصنف کا وتیرہ رہا۔ **﴿ثانیاً﴾** مصنف نے حقیقت ومجاز کی بحث کو علم معانی میں محض اسناد کی بحث کو مکمل کرنے کے لئے ذکر کیا ہے۔ یہی جواب احسن واصح ہے۔

**﴿نوٹ﴾** حقیقت ومجاز کی دو قسمیں ہیں اول عقلی یعنی اگر "اسناد الی ما ھو لہ (حقیقت) یا الی غیر ما ھو لہ (مجاز)" کا ادراک عقل سے ہوتا ہے تو وہ حقیقت عقلیہ یا مجاز عقلی ہونگے مثلاً انبت اللہ البقل اور انبت الربیع البقل۔ دونوں مثالوں میں سے اول میں اسناد الی ما ھو لہ (حقیقت) اور دوسری میں الی غیر ما ھو لہ (مجاز) لغت کے بغیر عقل کے ذریعے مدرک ہوتا ہے تو ثابت ہوگیا کہ یہ حقیقت ومجاز عقلی ہیں۔ ثانی لغوی یعنی اسناد الی ما ھو لہ یا الی غیر ما ھو لہ اپنے محل میں مستعمل ہو یا اپنے محل سے متجاوز ہو تو اس کا یہ استعمال لغت کے بغیر نہیں پہچانا جاسکتا یہی وجہ ہے کہ انبت الربیع البقل اگر موحد بولے تو مجاز اور اگر دہری کہے تو حقیقت ہوگا کیونکہ لغوی وضع موحد و دہری کے ہاں ایک ہے مگر عقل کے تقاضے مختلف ہیں۔

**﴿...... قولہ وھی اسناد الفعل الخ**

**سوال:** آپ کی بیان کردہ تعریف حقیقت عقلیہ اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ "معناہ" سے متبادر الی الفہم حقیقی معنی یعنی ما وضع لہ یعنی تمام معنی ہے کہ تعریفات میں حقیقت مراد لینا ہی اولی ہے لہذا "معناہ" کی قید سے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول اور صفت مشبہ وغیرہ خارج ہوگئے کیونکہ یہ فعل کا معنی موضوع لہ نہیں ہیں بلکہ جزو ہیں۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** "معناہ" سے معنی تضمنی مراد ہے نہ کہ مطابقی اور تعریفات میں مطلقاً معنی حقیقی مراد نہیں ہوتا بلکہ اس وقت حقیقی معنی ہی مراد

ہوگا جب مجازی معنی پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو جبکہ یہاں فساد مذکور نفی الاعتراض کا لازم آنا تضمنی معنی کے مراد لینے پر قرینہ ہے۔ **(ثانیاً)** فعل سے فعلِ اصطلاحی مراد نہیں بلکہ فعل لغوی مراد ہے جو مصدر وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ ولا محذور فیہ۔

**سوال:** حقیقت عقلیہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ اس میں اسناد کے ہونے (اثبات) کی تصریح ہے جس کا مطلب ہوا کہ اسناد حقیقی جو نفی پر مشتمل ہو اس کو یہ تعریف شامل نہیں کیونکہ اس میں تو اسناد ہوتا ہے حالانکہ وہ بھی حقیقت و مجاز ہو سکتا ہے مگر آپ کی تعریف اسے شامل نہیں۔

**جواب:** اسناد سے مراد عام ہے حقیقۃً ہو یا تقدیراً تو نفی میں اگرچہ حقیقۃً اسناد نہیں ہوتا مگر تقدیراً اسناد پایا جا رہا ہے کیونکہ نفی سے پہلے اسناد موجود تھا۔ گویا "ما زید قائم" میں زید کے لئے اسناد قیام تقدیراً ہے لہٰذا ہماری تعریف اپنے افراد کو جامع ہوئی۔

**(نوٹ)** معناہ سے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل، ظرف، اسم فعل اور اسم منسوب مراد ہیں۔

**﴿قولہ وھو لہ الخ۔﴾**

**سوال:** ھو ضمیر واحد ہے جبکہ مرجع متعدد ہیں کیونکہ ھو سے فعل اور معناہ وغیرہ مراد ہیں۔ راجع اور مرجع میں مطابقت لازم ہے جو یہاں نہیں۔

**جواب:** **(اولاً)** شارح تلخیص نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا کہ لفظ "او" (برائے ابہام یا تقسیم اقسام یعنی تنویع) کے ساتھ عطف کرنا دو یا متعدد اشیاء سے کسی ایک کی تعیین کے لئے آتا ہے اور "واحد متعین" مفرد ہی ہوتا ہے لہٰذا ضمیر مفرد لانا صحیح ہے۔ **(ثانیاً)** مغنی اللبیب میں تصریح موجود ہے کہ "او تنویع کے لئے ہے" جیسا کہ یہاں ہے وجوب مطابقت میں واو عاطفہ کا حکم رکھتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ مرجع "مذکور یا مذکور من الفعل و معناہ" ہے وہ نہیں جو شارح تلخیص نے بیان فرمایا۔

**سوال:** لفظ "لہ" سے متبادر معنی "قیام بہ" ہے یعنی قیام حقیقی جو موجودات کو تو شامل ہے مگر اعتباری امور کو شامل نہیں کیونکہ امور اعتباریہ میں قیام حقیقی متصور نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوا کہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوئی حالانکہ تعریف کا اپنے افراد کو جامع اور دخول غیر سے مانع ہونا لازم و واجب ہے۔

**جواب:** قیام بہ سے مطلقاً اتصاف مراد ہے اور اتصاف جیسے موجودات کو شامل ہے ایسے اعتباری امور کو بھی شامل ہے فلا محذور فیہ۔

**سوال:** آپ نے لفظ "لہ" کی تفسیر "قیام بہ اور وصفا لہ" سے کی جس سے متبادر ہوا کہ فعل یا معنی فعل حمل مواطات (حمل من حیث الحمل) کے ساتھ محمول ہوگا حالانکہ مصدر جب مسند واقع ہوتا ہے تو اس کا حمل "حمل مواطات" نہیں ہوتا مثلاً اعجبنی ضرب اللص الجلاد (یعنی مجھے تعجب میں ڈالا جلاد کے چور کو مارنے نے)۔ مثال مذکور میں ضرب کا جلاد کی طرف اسناد ہے مگر ضرب مذکور جلاد پر محمول نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ضرب (مصدر) وصف محض ہے اور جلاد ذات محض ہے اور **قاعدہ** ہے کہ حمل الوصف المحض علی الذات المحض ممنوع یعنی وصف محض ذات محض پر محمول نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ تعریف واقعی اپنے افراد (مصدر) کو جامع نہیں کیونکہ مصدر معنی فعل ہو کر مسند الیہ کی طرف مسند ہے مگر مسند الیہ پر محمول نہیں ہو سکتا۔

**جواب:** قیام بہ، وصفا لہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ بھی لازماً ہو عام ہے کہ حمل کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں یعنی مجاز اوصفا لہ سبب

(مسند) بولکر"مسبب" (مسندالیہ) مراد لیا ہے یعنی اعتراض مذکورتب لازم آئے گا جب مصدر فقط مسند واقع ہوسکتا ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں اتصاف بھی کافی ہے حمل کی صلاحیت رکھتا ہو یا نہ ہو۔ ثابت ہوا کہ حقیقت عقلیہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع ہے۔

**سوال:۔** حقیقت عقلیہ کی تعریف میں لفظ "لہ" سے یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ فعل یا معنی فعل فاعل مذکور سے مخلوق ہونگے اور اسی فاعل سے بالاختیار صادر ہونگے کیونکہ آپ نے حقیقت عقلیہ کی تعریف میں کہا ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل اسی چیز (فاعل) کی طرف مسند ہوں جس کے لئے یہ فعل یا معنی فعل ہے اور یہ تبھی ہوسکتا ہے جب یہ فعل اور معنی فعل شے مذکور بالاختیار صادر ہوں اور شے مذکوران کی خالق ہو۔ معلوم ہوا کہ "جن زید یعنی زید مجنون ہوا اور مات عمرو یعنی عمر مر گیا" حقیقت عقلیہ سے نہیں ہیں کیونکہ زید جنون کا خالق نہیں ہے جیسا کہ اہلسنت کا موقف ہے اور موت کا صدور عمرو کے اختیار میں نہیں ہے حالانکہ علما نے دونوں مثالوں کو حقیقت عقلیہ میں شمار کیا ہے۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ ہم پہلے بتا چکے ہیں یہاں فعل یا معنی فعل کے ساتھ مطلقا اتصاف مراد ہے بالاختیار اور خالق ہونا ضروری نہیں ہے فلا اعتراض۔ ﴿**ثانیاً**﴾ وصفالہ اور قیامابہ سے مراد یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل فاعل مذکور کی طرف مسند ہوسکتے ہوں اور یہ معنی یہاں پایا جارہا ہے کما ھو الظاہر فلا اعتراض۔

﴿**نوٹ**﴾ ماتن کے قول "ما ھو لہ" سے وہ حقیقت عقلیہ متبادر الی الفہم ہے جو واقع کے مطابق ہو لہذا اس قید سے حقیقت عقلیہ کے "مطابق للواقع والاعتقاد (قسم اول) اور مطابق للواقع فقط (قسم سوئم)" کو ہی شامل تھا جب ماتن نے **عند المتکلم** کا اضافہ کیا تو دوسری قسم "مطابق للاعتقاد فقط ای دون الواقع" شامل و داخل ہوگئی مگر اس قید سے تیسری قسم "مطابق للواقع" خارج ہوگئی پھر جب ماتن نے "**فی الظاھر**" کی قید لگائی تو مطابق للواقع (قسم سوئم) اور غیر مطابق للواقع والاعتقاد (قسم چہارم) بھی داخل ہوگئی۔

﴿**نوٹ**﴾ حقیقت ومجاز کا مدار قیام قرینہ ولحاظ قرینہ پر ہے یعنی قیام قرینہ ولحاظ قرینہ کا اعتبار ہو تو مجاز ورنہ حقیقت مگر چونکہ لحاظ قرینہ یا ملاحظہ قرینہ امر خفی تھا تو اس کے وجود کے بیان کو مؤخر کردیا اور اسی وجہ سے ماتن کبھی تو نصب قرینہ کی بات کرتے ہیں اور کبھی وجود قرینہ کا قول کرتے ہیں جیسا کہ آرہا ہے۔

﴾...... **قولہ کقول المومن انبت اللہ** الخ۔ ماتن حقیقت عقلیہ کی قسم اول کی مثال پیش کررہے ہیں مومن کے قول "اللہ تعالی نے سبزہ اگایا" میں فعل یا معنی فعل اعتقاد اور واقع میں حقیقۃ اللہ تعالی کے لئے ہی ثابت ہے۔

﴾...... **قولہ کقول الجاھل انبت الربیع** الخ۔ کافر کے قول "بہار نے سبزہ اگایا" میں فعل یا معنی فعل حقیقت میں ربیع (بہار) کے لئے ثابت نہیں کیونکہ سبزہ اگانا اللہ کا فعل ہے مگر کافر کے اعتقاد میں فعل یا معنی فعل حقیقۃ ربیع کے لئے ثابت ہے۔

**سوال:۔** حقیقت عقلیہ کی اقسام چار ہیں جبکہ ماتن نے صرف تین کی مثالوں کو ذکر کیا اور مقام بیان میں چند چیزوں کو ذکر کرنا تخصیص فی المذکور کا فائدہ دیتا ہے یعنی اس سے ثابت ہوا کہ حقیقت عقلیہ کی تین ہی صورتیں ہیں جنکو ماتن نے امثلہ سے بیان فرمادیا۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ ماتن نے تیسری قسم کو قلت وجود کے سبب متن میں ذکر نہیں کیا حالانکہ ایضاح میں چار اقسام کی صراحت فرمائی کہ "الحقیقۃ العقلیۃ اربعۃ اضرب" اور وہاں چاروں قسموں کی مثالیں بیان کی ہیں۔ یہ علامہ تفتازانی کا مختار ہے، قسم متروک (مطابق للواقع فقط) کی مثال

جیسے معتزلی کا اپنے حال کو چھپاتے ہوئے "خلق اللہ الافعال کلھا" کہنا۔ یہ مثال صرف واقع کے مطابق ہے معتزلی کے اعتقاد کے مطابق نہیں کیونکہ اس کا عقیدہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ماتن نے مقام بیان میں تمام اقسام کو مثالوں سے واضح نہیں کیا بلکہ از پیش اختصارا سے تیسری مثال ہی میں ذکر کر دیا یعنی متن میں مذکور تیسری مثال قسم متروک کی مثال کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کیونکہ ماتن کے قول "و انت تعلم انہ لم یجی" کا معنی یہ ہے تو اس کے آنے یا نہ آنے کا عقیدہ نہیں رکھتا چاہے واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اور چونکہ متن کے لائق اختصار ہے لہٰذا ایک قسم میں ہی دونوں کو بیان کر دیا جبکہ شارح تلخیص علامہ تفتازانی نے ایضاح کی پیروی کرتے ہوئے کہا کہ اقوال کاذبہ جن کے حال سے صرف متکلم واقف ہو اور مخاطب بے خبر ہوتا ہے کے ساتھ مثال ثالث کو خاص کر کے قسم رابع میں شمار کیا ہے یعنی اگر شارح کی تخصیص (دون المخاطب) سے قطع نظر کر لیں تو یہ قسم متروک کی مثال بن سکتی ہے۔

**سوال:** جب معتزلی خلق اللہ الافعال کلھا (مثال متروک) کو اپنے حال سے واقف اور ناواقف اشخاص پر پیش کریگا تو ایک ہی حالت میں ایک ہی کلام کا ناواقف کے لئے حقیقت عقلیہ اور واقف کے لئے مجاز عقلی ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے کیونکہ یہ دونوں قسمیں ہیں جو آپس میں ضدین ہوتی ہیں اور اجتماع ضدین محال و باطل، اور محال و باطل کو مستلزم شئی بھی محال و باطل۔ ثابت ہو گیا کہ اسے دو قسموں کی مثال پیش کرنا باطل ہے۔

**جواب:** یہ صورت اس وقت لازم آئیگی جب ایک ہی کلام، ایک ہی وقت اور ایک ہی شخص کے اعتبار سے حقیقت و مجاز کا احتمال رکھتا ہو تو باطل مگر یہاں کلام و حالت ایک ہے مگر حقیقت و مجاز ہونا دو الگ اشخاص کے اعتبار سے ہے جس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

﴿ **قولہ کقولک جاء زید** الخ۔ ماتن قسم رابع کی مثال یعنی جو واقع اور نہ ہی اعتقاد کے مطابق ہو مثلاً آپ جانتے ہیں کہ زید نہیں آیا مگر پھر بھی کسی سے کہتے ہیں کہ زید جاء تو واقع کے مطابق نہیں کیونکہ زید نہیں آیا اور آپ کے اعتقاد کے بھی مطابق نہیں کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ زید نہیں آیا۔

﴿ **قولہ انت تعلم انہ لم یجی** الخ۔

**سوال:** ماتن کے قول "انت تعلم انہ لم یجی" سے متبادر یہ بات ہے کہ جب مخاطب "آمد زید" کا اور متکلم عدم مجی زید کا معتقد ہو تو مثال مذکور کے اسناد کا مخاطب کے گمان پر حقیقت عقلیہ ہونا متعین ہو گیا حالانکہ یہ بھی ایسے ہی ایک احتمال ہے جیسا کہ جب مخاطب عدم مجی زید سے بے علم ہو یعنی اسے معلوم نہیں کہ زید نہیں آیا لیکن وہ یہ جانتا ہے کہ متکلم کو (اپنے قول "جاء زید" کے برخلاف عدم مجی زید کا اعتقاد ہے تو اب دو احتمال ہو گئے۔ اول احتمال کے مطابق تو حقیقت عقلیہ ہی ہوگا مگر احتمال ثانی کے مطابق مجاز ہوگا کیونکہ اگر متکلم مخاطب کے اعتقاد کا لحاظ کرے جو قرینہ ہے کہ مخاطب نے ظاہر کلام کا اعتبار نہیں کیا تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ قرینہ اس پر موقوف نہیں کہ مخاطب اعتقاد میں متکلم کے موافق ہو۔

**جواب:** آپ کا بیان کردہ احتمال انتہائی قلیل الوقوع ہے اور **قاعدہ** ہے کہ **القلیل کالمعدوم** یعنی قلیل عدم وجود کا حکم رکھتا ہے لہٰذا یہ احتمال تعیین قرینہ میں مخل نہیں ہوسکتا۔

**وَمِنْهُ مَجَازٌ عَقْلِيٌّ وَهُوَ اِسْنَادُهٗ اِلٰى مُلَابِسٍ لَهٗ غَيْرِ مَا هُوَ لَهٗ بِتَأَوُّلٍ**

**﴿ترجمہ﴾** اور اسناد سے مجاز عقلی ہے اور وہ (مجاز عقلی) اس (فعل یا معنی فعل) کی نسبت تاویل (قیام قرینہ) کے ساتھ ایسے ملابس کی طرف کرنا جو اس (فعل یا معنی فعل) کا غیر ما ھولہ ہو۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** اگر مناسب و ما ھولہ سے غیر مناسب و غیر ما ھولہ کی طرف عدول کے لئے کوئی قرینہ صارفہ موجود (ایسا قرینہ قائم کرنا جو کلام کے اسناد کو معنی ما ھولہ سے غیر ما ھولہ کی طرف پھیر دے۔) ہو تو مجاز عقلی ورنہ حقیقت عقلیہ۔

**﴿قولہ ومنہ مجاز عقلی الخ۔**

**سوال:۔** اس مجاز کو مجاز عقلی کیوں کہا جاتا ہے۔

**جواب:۔** مجاز تو اس لئے کہتے ہیں کہ مجاز دراصل "مجوز (صیغہ ظرف)" ہے جو کہ جاز المکان سے ماخوذ ہے اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شے اپنے مکان اصلی سے تجاوز کر کے آگے چلی جائے تو چونکہ مجاز بھی اپنے مکان اصلی یعنی ما ھولہ سے متجاوز ہو کر غیر ما ھولہ میں منتقل ہو جاتا ہے اس لئے اسے مجاز کہا جاتا ہے اور عقل کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے مجاز عقلی کہا جاتا ہے کیونکہ مجاز عقلی میں تصرف امر معقول یعنی اسناد یعنی مدرک بالعقل میں کیا جاتا ہے اس لئے اسے مجاز عقلی کہتے ہیں بخلاف مجاز لغوی کے جس میں تصرف امر نقلی یعنی مدرک بالوضع میں ہوتا ہے۔

**سوال:۔** مجاز عقلی کا تصرف امر معقول میں ہوتا ہے تو اسے مجاز معقولی کہنا چاہیے تھا۔

**جواب:۔** نسبت کے لئے من کل الوجوہ مناسبت ضروری نہیں بلکہ ادنی سا تعلق بھی کافی ہے۔

**سوال:۔** کیا مجاز عقلی کا کوئی دوسرا نام بھی ہے۔

**جواب:۔** جی ہاں مجاز عقلی کے چند نام اور ہیں مثلا مجاز حکمی، مجاز فی الاثبات اور اسناد مجازی۔

**سوال:۔** مجاز کی نسبت حکم کی طرف کر کے اسکو مجاز حکمی کا نام دینا درست نہیں کیونکہ مجاز "عین اسناد و نسبت" کا نام جبکہ مجاز عقلی جسے آپ مجاز حکمی سے موسوم کرتے ہیں نسبت کی قسم ہے لہٰذا اس سے تعلق الشی بنفسہ یا نسبۃ الشی لنفسہ لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے لہٰذا اسے مجاز حکمی کا نام دینا باطل ہے۔

**جواب:۔** اگرچہ مجاز و نسبت ایک ہی چیز ہے مگر اعتباری فرق ملحوظ ہے جو تغایر کے لئے کافی ہے کیونکہ حکم سے منسوب و متعلق (بکسر اللام) مراد ہے اور مجاز سے منسوب الیہ اور متعلق بہ مراد تو عینیت لازم نہ آئی فلا اشکال۔

**سوال:۔** مجاز کو حکم یا اسناد سے مقید کرنا درست نہیں کیونکہ حکم "اسناد امر الی امر آخر ایجابا کان او سلبا" کا نام ہے جو صرف اسناد تام میں پایا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ مجاز فقط نسبت تامہ میں پایا جائے گا نسبت اضافیہ اور غیر تامہ میں نہیں پایا جائے گا حالانکہ مجاز جیسے نسبت تامہ میں مستعمل ہے ایسے نسبت غیر تامہ میں بھی مستعمل ہے۔

**جواب:۔** مجاز آحکم کی طرف نسبت کر دی یعنی خاص بول کر عام "مطلق نسبت" یعنی تام، اضافی یا ایقاعی مراد ہے۔

**سوال:۔** خاص بولکر عام کیوں مراد لیا سیدھا تام ہی ذکر کرتے تا کہ اعتراض ہی لازم نہ آتا۔

**جواب:۔** چونکہ نسبتوں میں نسبت تامہ عمدہ و اشرف ہے اور تسمیہ بالاشرف افضل و اعلی ہے لہٰذا نسبت تامہ کی طرف منسوب کر دیا۔

**سوال:** مجاز عقلی کو مجاز فی الاثبات کہنا درست نہیں کیونکہ مجاز جیسے اثبات میں پایا جاتا ہے ایسے ہی نفی میں بھی پایا جاتا ہے لہٰذا فقط اثبات کے ساتھ تخصیص ترجیح بلا مرجح ہوئی جو کہ ناجائز ہے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ اثبات کے ساتھ مقید کرنا انکی اشرفیت کی وجہ سے ہے کما مر۔ ﴿ثانیاً﴾ مجاز فی النفی "مجاز فی الاثبات" کی فرع ہے اور تسمیہ بالاصل اعلیٰ وافضل ہے۔ ﴿ثالثاً﴾ نفی لازماً اثبات کی طرف راجع ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان "فما ربحت تجارتهم" کو حقیقت پر محمول نہیں کیا گیا بلکہ اسے مجاز قرار دیا گیا ہے کیونکہ تجارت کا اسناد غیر ما ھو لہ کے لئے یا یہ جملہ "خسرت" کے معنی میں ہے جو کہ مثبت ہے۔ ﴿رابعاً﴾ اثبات سے مجازاً "انتساب و اتصاف" مراد ہے جو ایجاب و نفی سب کو شامل ہے کیونکہ نفی میں بھی انتساب و اتصاف پایا جاتا ہے۔

**سوال:** ماتن کا قول "الی ملابس له اور ماھو له" سے فساد معنی لازم آتا ہے کیونکہ "لہ اول اور لہ ثانی" کی ضمیریں فعل یا معناہ میں سے کسی ایک کی طرف راجع ہیں جو کہ لفظ "ھو" میں اصل ہے تو اب عبارت یوں بنی "اسناد احد الامرین (مثلاً فعل/معناہ) الی ملابس احد الامرین (مثلاً زید یعنی فاعل) و ذالك الملابس (مثلاً زید/فاعل) غیر الملابس الذی احد الامرین (فعل/معناہ) له" یعنی فعل و معنی فعل میں سے کسی ایک کا اسناد ان میں سے کسی ایک کے ملابس کی طرف اور وہ ملابس ان دو میں سے کسی ایک کا غیر ہو لہٰذا یہ تعریف "ضَرَبَ زید" (حقیقت عقلیہ) پر بھی صادق آئی ہے جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں کیونکہ اس میں دو میں ایک امر (فعل یعنی ضرب) کا اسناد دو میں سے کسی ایک کے ملابس (فاعل یعنی زید) کی طرف اور یہ ملابس دو میں سے ایک امر (معنائے فعل) کا غیر ہے جو معنی فعل ہمارے قول "امضروب عمرو" میں پایا جا رہا ہے یعنی ضرب منسوب "مضروب منسوب" کا غیر ہے تو ضرب زید پر مجازیت کا ثبوت متحقق ہو گیا۔

**جواب:** ماتن کا قول اجمال پر مشتمل ہے جس کی تفصیل یوں ہے کہ مجاز کی تعریف میں غیر ملابس کا وہ مطلب نہیں کہ کسی کے لئے بھی غیریت متحقق ہو تو مجاز ثابت ہو جائیگا بلکہ معنی یہ ہے مبنی للفاعل میں غیر مبنی للفاعل۔ مبنی للمفعول میں غیر مبنی للمفعول کی طرف منسوب ہو جائے تو مجازیت ثابت ہو جائیگی جبکہ اعتراض میں مذکور مثال میں مبنی للفاعل کا اسناد مبنی للفاعل ہی کی طرف ہے تو وہ خارج ہو گئی کیونکہ وہ حقیقت عقلیہ سے ہے اور مجاز عقلی میں حقیقت عقلیہ والی صورت کا عکس مراد ہے۔

**سوال:** ماتن نے حقیقت عقلیہ کی اقسام اور انکی امثلہ بیان کی مگر مجاز عقلی کی اقسام و امثلہ بیان نہیں کی جس سے وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید مجاز عقلی کی اقسام ہی نہیں کیونکہ یہ مقام بیان تھا اور مقام بیان میں ذکر حصر کا فائدہ دیتا ہے اور عدم ذکر "عدم وجود" کی طرف متبادر ہے لہٰذا ماتن کے قول سے متبادر یہ ہوا کہ مجاز عقلی کی اقسام نہیں ہیں حالانکہ حقیقت ایسے نہیں ہے۔

**جواب:** چونکہ متون کا مدار اختصار ہے اور حقیقت عقلیہ کی اقسام و امثلہ بعینہ مجاز عقلی کی اقسام و امثلہ بن سکتی ہیں جس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ماتن نے مجاز عقلی کی اقسام کو امثلہ سے بیان نہیں کیا۔

**سوال:** مجاز کی تعریف میں مذکور "غیر ما ھو لہ" سے کیا مراد ہے اگر عند المتکلم فی الظاهر مراد ہے جیسا کہ حقیقت عقلیہ کی تعریف میں معتبر ہے تو پھر "بتأول" کی قید مستدرک و فضول ہے کیونکہ عند المتکلم فی الظاہر کا مطلب ہے "قیام قرینہ" اور یہی معنی بتأول کا بھی ہے لہٰذا بتأول کا استدراک ثابت ہو گیا اور اگر اس سے "ما ھو له فی الواقع" مراد ہے تو مجاز کی وہ امثلہ مجاز سے خارج ہو گئی جو واقع کا غیر ہیں یعنی سبب وغیرہ کی

طرف منسوب ہیں جیسے کافر کا قول "انبت الله البقل" "اللہ تعالیٰ نے سبزہ اگایا کہ کافر کے اعتقاد میں سبب کی طرف منسوب ہو کر مجاز عقلی میں داخل تھا مگر واقع میں غیر ماھولہ نہیں ہے بلکہ واقع میں ماھولہ ہے لہٰذا حقیقت ہوگا جبکہ اسے مجاز تسلیم کیا گیا ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ غیر ماھولہ سے عام مراد ہے چاہے غیر فی الواقع ہو یا غیر عند المتکلم فی الظاہر پس بعض افراد کے اعتبار سے "بتاول" کی طرف احتیاج ثابت ہوگی اور عند المتکلم فی الظاہر کے اعتبار سے مجاز عقلی سے قول جاہل کا خروج بھی ممتنع ہوگیا کیونکہ یہ اس کے عقیدہ میں سبب کی طرف منسوب وراجع ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ عند المتکلم کے اعتبار سے "بتاول" کا استدراک وعدم احتیاج التزامی معنی سے ثابت ہے یعنی چونکہ عند المتکلم قرینہ پر دلالت کرتا ہے اور بتاول سے بھی قرینہ مراد ہے لہٰذا بتاول کا استدراک متحقق ہوگیا حالانکہ تعریفات میں التزامی معنی غیر معتبر ہوتا ہے بلکہ صرف معنی مطابقی کا اعتبار ہوتا ہے اور عند المتکلم کا مطابقی معنی یہ ہے کہ متکلم اس کا عقیدہ رکھتا ہو وہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اور بتاول کا مطابقی معنی "قیام قرینہ" ہے لہٰذا استدراک متحقق نہ ہوسکا۔ فلا اشکال فیہ۔

**سوال:** تأول سے کیا مراد ہے۔

**جواب:** تاول سے یا تو وہ "حقیقتِ کلام" جس کی طرف مجاز پھیرا جائیگا مراد ہے یا وہ "موضع ومقام" عقل جس کی طرف پھیرنے یا لوٹانے کا حکم دے۔ تأول کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا قرینہ قائم کرنا جو کلام کے اسناد کو معنی موضوع لہ سے غیر ماھولہ کی طرف پھیر دے۔

﴿**نوٹ**﴾ شیخ عبدالقاہر جرجانی کے مذہب پر مجاز عقلی کے لئے کبھی تو فاعل حقیقی ہوتا ہے جیسے انبت الربیع البقل کیونکہ اسکی حقیقت "انبت الله البقل" ہے۔ بقل کی طرف نسبت سبب عادی کے طور پر ہے یہی وجہ ہے کہ یہ کلام جب مومن سنتا ہے تو وہ انبات ربیع کے قول پر خوش ومطمئن نہیں ہوتا۔ اور کبھی فاعل حقیقی نہیں پایا جاتا جیسے اقدمنی بلدك حق لی علی فلان (فلاں شخص پر میرے حق نے مجھے تیرے شہر میں لایا) اس مثال میں اسناد لہٰذا اقدام فاعل حقیقی نہیں بلکہ اعتباری ہے بخلاف "قدمت بلدك لاجل حق لی علی فلان" میں فاعل حقیقی موجود ہے کیونکہ قدوم امر موجود ہے جس کے لئے کسی موجد کا ہونا ضروری ہے۔ یہ تأول کے معنی اول کے لحاظ سے ہے اور موضع رجوع الی المجاز کا مطلب یہ ہے کہ جہت عقل سے مجاز کی طرف رجوع ممکن ہو نفس الامر میں فاعل حقیقی موجود ہو یا محض فاعل حقیقی کا وہم ہو اور عقل اسے اصل مان لے جیسے "اقدمت بلدك حق لی علی فلان" میں عقل کی رو سے اقدام کا فاعل حقیقی قدوم ہے جو نفس الامر میں موجود ہے۔

**سوال:** قرینہ جس طرح مجاز عقلی کے لوازمات سے ہے ایسے ہی علاقہ بھی مجاز عقلی کے لوازمات سے ہے تو جب ماتن نے "ولا بد له من قرینة" کی تصریح کی تو انہیں علاقہ مجاز کی بھی تصریح کرنی چاہیے تھی۔

**جواب:** ماتن نے علاقہ مجاز کی تصریح اس لئے نہیں فرمائی کہ وہ ضمناً لفظ "ملابس" میں مذکور ہو چکا تھا جو اس کے ذکر کے لئے کافی ہے۔

**وَلَهُ مُلَابِسَاتٌ شَتّٰى يُلَابِسُ الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُوْلَ بِهٖ وَالْمَصْدَرَ وَالزَّمَانَ وَالْمَكَانَ وَالسَّبَبَ**

﴿**ترجمہ**﴾ اور اس (فعل) کے مختلف ملابس ہیں۔ فعل (اپنے) فاعل، مفعول بہ، مصدر، ظرف زمان، ظرف مکان اور سبب کے ملابس ہوتا ہے۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن قول مذکور سے ماقبل کی تفصیل اور دونوں تعریفوں کی تحقیق بیان کرتے ہوئے ایک وہم کا دفیعہ بھی کررہے ہیں خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ ماقبل مجازِ عقلی کی تعریف میں ملابس کا لفظ مذکور تھا جس سے وہم پیدا ہوتا تھا کہ ملابس سے مراد ہر وہ چیز ہے جو فعل کا متعلق بن سکتی ہو چاہے حقیقۃً ہو جیسا کہ اسم فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب یا حکماً متعلق ہوں جیسا کہ مفعول معہ، حال اور تمیز وغیرہ تو ماتن نے قول مذکور لاکر اس وہم کا دفیعہ کردیا، حاصل دفیعہ یہ ہے کہ ملابس سے وہ متعلقِ فعل مراد ہے جس کی طرف فعل مسند ہوسکتا ہو چونکہ امور مذکورہ (متعلقاتِ حقیقیہ) کے ساتھ فعل کا کسی نہ کسی طرح کا تعلق واسناد ثابت ہے کماسیأتی لہٰذا ملابس فعل سے عام مراد نہیں ہوگا بلکہ صرف ملابسات مذکورہ (حقیقیہ) مراد ہونگے۔ تفصیل ذیل میں۔

**قولہ ملابسات شتی الخ۔**

**سوال:۔** ماتن نے مصدر اور مفعول بہ کو ملابسات میں شمار کیا اور معنیٔ فعل میں بھی مصدر، صفت مشبہ، اسم تفضیل اور ظرف شمار کیے جس کا مطلب ہوا کہ "الملابسات شتی اعنی المصدر والمفعول به وغیره ویلابس الفاعل والمفعول به والمصدر الخ یعنی مصدر کو معنیٔ فعل کے ضمن میں فعل کی جانب شمار کیا اور پھر ملابسات کے بیان میں ذکر کرکے ملابسات میں بھی شمار کردیا جس سے ملابست مصدر (معنیٔ فعل) للمصدر (ملابس) لازم آئی جو کہ باطل ہے کیونکہ یہ ملابست الشی لنفسہ ہے نیز صفت مشبہ، اسم تفضیل اور ظرف کو چونکہ ماتن نے معنیٔ فعل میں شمار کیا ہے جس سے انکی مفعول بہ کے لئے ملابست لازم آئی جو کہ ناجائز وباطل ہے کیونکہ یہ تینوں مفعول بہ کو نصب نہیں دیتے۔

**جواب:۔** ہم یہ لزوم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ممکن ہے ماتن کا کلام توزیع (تقسیم) پر مشتمل ہو لہٰذا ماتن کے قول کا معنی یوں مراد ہو کہ "والمصدر ای فی غیر المصدر اور والمفعول به فی غیر الصفة المشبهة واسم التفضیل والظرف ۔" خلاصہ یہ ہوا کہ ملابستِ فعل یا معنائے فعل برائے امور مذکورہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصدر ومفعول بہ میں سے ہر ایک، مصدر، صفت مشبہ، اسم تفضیل اور ظرف میں سے کسی ایک کے لئے لازماً ملابس ہو۔ نیز صاحب علم جانتا ہے کہ ملابست مصدر للمصدر سے ملابست الشی لنفسہ لازم نہیں آتی کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں مصدر متغائر ہوں جیسے اعجبنی قتل الضرب۔ اس مثال میں قتل (مصدر) ضرب (مصدر) کے ملابس ہے کیونکہ عامل ومعمول میں ملابست لازمی ہے اور ضرب سببِ قتل ہے۔

**سوال:۔** مفعول معہ، حال اور تمیز کو ماتن نے ملابسات کے بیان میں کیوں شمار نہیں کیا۔

**جواب:۔** فعل انکی طرف مسند نہیں ہوتا۔

**سوال:۔** فعل انکی طرف بھی مسند ہوتا ہے جیسے جاء الامیر والجیش کو جاء الجیش بھی پڑھ سکتے ہیں اور حال کی صورت میں جاء الراکب بھی کہہ سکتے ہیں۔ دیکھیں ان مثالوں میں فعل مفعول معہ اور حال کی طرف مسند ہے۔

**جواب:۔** اسناد سے مراد ہے کہ جب انکی طرف فعل کو مسند کیا جائے تو یہ اپنے معانی مقصودہ پر قائم رہیں یعنی مفعول معہ "مصاحبت"، حال "تقیید" اور تمیز "بیان" کے معنی پر باقی رہے لیکن جب ان کو رفع دیا جائے تو ان کے معانی مطلوبہ کو سمجھنا دشوار ہوجاتا ہے اس لئے فعل انکی طرف مسند نہیں ہوتا۔

**فَاسْنَادُہٗ اِلَی الْفَاعِلِ اَوِالْمَفْعُوْلِ بِہٖ اِذَا کَانَ مَبْنِیًّالَہٗ حَقِیْقَۃٌ کَمَامَرَّ وَاِلٰی غَیْرِ ھِمَا لِلْمُلَابَسَۃِ مَجَازٌ کَقَوْلِھِمْ عِیْشَۃٌ رَّاضِیَۃٌ وَسَیْلٌ مُّفْعَمٌ وَشِعْرٌ شَاعِرٌ وَنَھَارُہٗ صَائِمٌ وَنَھْرٌ جَارٍ وَبَنَی الْاَمِیْرُ الْمَدِیْنَۃَ۔**

**﴿ترجمہ﴾** تو فعل کو فاعل یا مفعول بہ کی طرف منسوب کرنا جب وہ (فعل) اس (فاعل یا مفعول بہ) کے لئے مبنی ہو تو حقیقت ہوگا جیسا کہ گزرا اور (فعل کی) ان دونوں کے علاوہ کسی اور کی طرف ملابست کے سبب (نسبت کرنا) مجاز ہوگا مثلا ان کا قول "پسندیدہ زندگی، بھرا ہوا سیلاب، شاعر شعر، اس کا دن روزہ دار ہے، نہر جاری اور امیر نے شہر بنایا"۔

**﴿خلاصہ﴾** خلاصہ بحث یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل جب مبنی للفاعل ہوں اور مبنی للفاعل کی طرف مسند ہوں تو یہ حقیقت ہونگی اور ایسے ہی فعل یا معنی فعل مبنی للمفعول ہوں اور مبنی للمفعول کی طرف مسند ہوں تو یہ اسناد حقیقت ہوگا مگر اگر فعل یا معنی فعل مبنی للفاعل ہوں اور مفعول بہ کی طرف یا فاعل کے علاوہ دیگر کسی بھی ملابس کی طرف مسند ہو جائیں تو یہ اسناد مجاز ہو جائیگا اور ایسے فعل یا معنی فعل مبنی للمفعول ہوں اور ان کا اسناد فاعل کی طرف یا مفعول بہ کے علاوہ دیگر کسی بھی ملابس کی طرف ہو جائے تو یہ مجاز ہو جائیگا۔ ذیل کی بحث میں ماتن کی ظاہری عبارت پر ہونے والے تمام اعتراضات اور ان کے جوابات اور امثلہ مذکورہ فی المتن کو مفصل بیان کیا جائیگا۔

﴿......**قولہ فاسنادہ الی الفاعل اوالمفعول بہ** الخ۔

**سوال:** ماتن کا کلام ظاہر الفساد ہے کیونکہ ماتن کا قول اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ فعل یا معنی فعل جب مبنی للفاعل اور فاعل یا مفعول بہ کی طرف مسند ہو تو وہ حقیقت ہوگا اور ایسے ہی جب فعل یا معنی فعل مبنی للمفعول ہو اور فاعل یا مفعول کی طرف مسند ہو تو وہ بھی حقیقت ہوگا کما ھو المتبادر من عبارۃ الماتن حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں کیونکہ جب وہ مبنی للفاعل ہو اور مفعول کی طرف مسند ہو تو وہ مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت جیسے **عیشۃ راضیۃ** میں اور فعل یا معنی فعل جب مبنی للمفعول ہو اور فاعل کی طرف مسند ہو تو وہ بھی مجاز ہوگا جیسے **سیل مفعم** کی مثال ہے۔

**جواب:** ماتن کے کلام میں تھوڑا سا الجاؤ ہے اصل بات یوں ہے فعل یا معنی فعل جب مبنی للفاعل ہوں اور مسند بھی فاعل کی طرف ہوں۔ ایسے ہی فعل، معنی فعل جب مبنی للمفعول ہوں اور مسند بھی مفعول کی طرف ہوں تو وہ حقیقت ہونگے اور اگر وہ اسطرح نہ ہو یعنی ہیں مبنی للفاعل مگر مفعول یا فاعل کے علاوہ دیگر کسی کی طرف مسند ہیں یا مبنی للمفعول ہیں مگر فاعل یا مفعول کے علاوہ دیگر کسی ملابس کی طرف مسند ہیں تو مجاز ہونگے۔

﴿......**قولہ واسنادہ الی غیر ھما** الخ۔

**سوال:** یہاں بھی اعتراض مذکور لازم آرہا ہے کہ ماتن کا کلام ظاہر فساد پر مشتمل ہے کیونکہ اس سے یہ بات متبادر ہے کہ فعل یا معنی فعل جب مبنی للفاعل ہو اور غیر فاعل یا غیر مفعول بہ کی طرف مسند ہو تو وہ مجاز ہوگا اور ایسے ہی جب فعل یا معنی فعل مبنی للمفعول ہو اور غیر فاعل یا غیر مفعول کی طرف مسند ہو تو وہ بھی مجاز ہوگا اور جب فاعل یا مفعول بہ کی طرف مسند ہوں تو حقیقت ہوگا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں کیونکہ جب وہ مبنی للفاعل ہو اور مفعول کی طرف مسند ہو تو مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت جیسے **عیشۃ راضیۃ** میں اور فعل یا معنی فعل جب مبنی للمفعول ہو اور فاعل کی طرف مسند ہو تو وہ مجاز ہوگا جیسے سیل مفعم کی مثال ہے۔

**جواب:** ماتن کے کلام میں تھوڑا الجاؤ ہے اصل بات یوں ہے فعل یا معنی فعل جب مبنی للفاعل ہوں اور مفعول بہ یا فاعل کے علاوہ دیگر کسی ملابس کی طرف مسند ہو یا مبنی للمفعول ہوں اور فاعل یا مفعول بہ کے علاوہ دیگر کسی ملابس کی طرف مسند ہو جائیں تو وہ مجاز ہو گئے۔

**قولہ للملابسۃ** الخ۔

**سوال:** ماتن کے قول "ملابس یا ملابسات" اور مجاز عقلی کی تعریف سے "تعلق اور فعل و مسند الیہ مجازی کے درمیان ارتباط" کا معنی مفہوم و متبادر ہے یعنی مجاز عقلی کے لئے فعل اور مسند الیہ مجازی کے مابین کوئی تعلق و ربط کا ہونا ضروری و لازم ہے مگر مذکورہ چیزوں سے یہ معلوم نہیں ہو رہا ہے کہ مسند الیہ حقیقی اور مسند الیہ مجازی مثلاً جری النھر میں مسند الیہ حقیقی ماء (پانی) اور مسند الیہ مجازی نہر ہے کے مابین کیا علاقہ و تعلق اور ارتباط ہونا چاہیے اور یہی تعلق و علاقہ و ربط آئندہ مثالوں میں معتبر ہے مگر اس کا تو کوئی بیان ہی نہیں ہے۔

**جواب:** ماتن کے قول "للملابسۃ" سے مسند الیہ حقیقی و مجازی کے مابین مشابہت و مناظرہ کا تعلق و علاقہ مراد ہے جیسے "جری النھر" جری الماء کے مشابہ ہے۔

**سوال:** مشابہت کا علاقہ تو استعارہ میں معتبر ہوتا ہے نہ کہ مجاز میں جبکہ یہاں ماتن کے مذہب پر مجاز مراد ہے استعارہ مراد نہیں ہے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ استعارہ کہتے ہیں کہ لفظ علاقہ مشابہت کی وجہ سے اپنے غیر ما وضع لہ میں مستعمل ہو جبکہ یہ اسنادِ مجازی کی بحث ہے اور احوال لفظ تو نہیں کہ مذکورہ بالا اعتراض لازم آئے۔ ﴿ثانیاً﴾ اگر مان بھی لیں کہ اس بحث میں استعارہ کا لفظ بھی مستعمل ہوگا تو اس سے استعارہ اصطلاحیہ مراد نہیں ہوتا بلکہ محض نقل و اشتراک لفظی مراد ہوتا ہے۔ المختصر مجاز عقلی میں مسند الیہ حقیقی اور مسند الیہ مجازی کے مابین فعل کے مجازی تعلق کو صحیح کرنے کے لئے مشابہت کا علاقہ ہوتا ہے جبکہ استعارہ میں معنی مجازی اور معنی حقیقی کے مابین معنی کو معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف نقل کی صحت کے لئے مشابہت کا علاقہ لایا جاتا ہے۔

**سوال:** ماقبل جب ملابس سے ایک معنی (تعلق و ارتباط) مراد لے لیا تھا جو ما عولہ یعنی حقیقت عقلیہ میں بھی مراد ہے تو پھر یہاں مشابہت کا معنی مراد لینے کی کیا ضرورت ہے۔

**جواب:** اگرچہ ملابسہ مذکورہ بھی کافی ہے مگر مشابہت ملحوظہ اسنادِ مجازی کی نقل و صرف میں اتم و اکمل ہے۔ بس اسی وجہ سے ماقبل مرادی معنی سے اعراض کیا گیا ہے۔

﴿نوٹ﴾ راضیہ میں ضمیر مستتر راجع الی العیشہ ہماری شاہد ہے۔ راضیہ کا عیشہ کی طرف مسند ہونا ہماری مراد نہیں کیونکہ ماتن کے مذہب پر مبتداء کی طرف اسناد حقیقت و مجاز کے مابین واسطہ ہے نہ کہ خود مجاز و حقیقت۔ وعلی ھٰذا القیاس مابقی من الامثلۃ الآتیہ۔

**قولہ عیشۃ راضیۃ** الخ اس کی ترکیب میں اختلاف ہے: ﴿1﴾ شیخ حفنی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کی ترکیب یوں تھی رضی المومن عیشۃ۔ پھر عیشہ میں مومن کے لئے ضمیر مضاف الیہ کا اضافہ کر کے عیشتہ کو مومن کے قائم مقام بنا دیا یعنی اسے فاعل والا اعراب دے دیا کیونکہ تعلق فعل (رضی) میں دونوں مشابہ ہیں تو رضیت عیشتہ ہو گیا۔ پھر عیشہ کو مقدم کیا تو عیشتہ رضیت ہو گیا پھر صرف مبتداء پر اکتفاء کرتے ہوئے اس سے مضاف الیہ کو حذف کر دیا جیسے عیشۃ زید راضیۃ کی ترکیب میں ہے اور پھر رضیت سے "اسم فاعل" مشتق کر کے اسناد

مفعول بہ (عیشۃ) کی ضمیر کی طرف کردیا تو عیشۃ راضیۃ ہوگیا۔﴿2﴾ شیخ عدوی فرماتے ہیں کہ عیشۃ رضیھا صاحبھا اس ترکیب کی اصل ہے۔ رضی فاعل حقیقی (صاحب) کی طرف مسند ہے۔ فاعل کو حذف کیا "صیغہ رضی" کو عیشہ کی طرف مسند کرکے اس سے اسم فاعل مشتق کردیا تو عیشۃ راضیۃ ہوگیا۔﴿3﴾ اصل ترکیب عیشۃ رضیت تھی تو یہاں صاحب اور عیشہ کے مابین رضی کے تعلق میں مشابہت پائی جارہی ہے اگرچہ جہت مشابہت میں فرق ہے یعنی صاحب "رضیت" سے حصول منہ اور عیشہ من حیث الوقوع علیھا کے اعتبار سے متعلق ہے لہٰذا ضمیر عیشہ فاعل نحوی تو ہے مگر فاعل حقیقی نہیں پھر رضیت سے اسم فاعل (راضیہ) مشتق کیا تو یہ مبنی للفاعل ہے مگر مفعول کی طرف مسند ہے تو مجاز عقلی ہوا۔﴿4﴾ امام فاری فرماتے ہیں کہ امام خلیل کے مذہب پر اس میں مجاز نہیں پایا گیا کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ راضیہ "ذات رضیٰ" کے معنی میں ہوکر مرضیہ کے معنی میں ہوگیا جیسے اسم فاعل کا وزن کسی نسبت کے لئے بھی آتا ہے مثلاً لابن (دودھ والا) تامر (کھجور والا) وغیرہ۔ امام خلیل کے مذہب پر اعتراض ہوتا ہے جب فاعل نسبت کے لئے ہو تو اس میں شرط ہے تائے مؤنث نہ ہو کیونکہ اسم فاعل برائے نسبت میں مذکر ومؤنث مساوی ہیں۔ بعض حضرات نے اعتراض مذکور کا جواب یوں دیا کہ یہاں تائے تانیث نہیں کہ اعتراض لازم آئے بلکہ یہ تائے مبالغہ ہے جیسے علامہ کی تاء۔ فلا اشکال فیہ۔

**سوال:** مجاز عقلی کے لئے ضروری ہے کہ مبنی للفاعل ہو کر غیر فاعل کی طرف مسند ہو تو مجاز عقلی ہوگا مگر مثال مذکورہ (عیشہ راضیہ) میں مبنی للفاعل (راضیہ) تو فاعل (ھی) کی طرف مسند ہے پھر یہ کیسے مجاز عقلی ہوگیا۔

**جواب:** فاعل سے فاعل نحوی مراد نہیں کہ تمہارا اعتراض لازم آئے بلکہ فاعل سے فاعل حقیقی مراد ہے جو کہ عیشہ نہیں بلکہ صاحب عیشہ ہے لہٰذا اسناد مجاز عقلی ہی ہوگا۔ وعلی هٰذا القیاس مابقی من الامثلۃ الآتیہ۔

﴿......**قولہ سیل مفعم** الخ۔ دراصل افعم السیل الوادی تھا پھر افعم کو مبنی للمفعول بنانے کے بعد اس سے اسم مفعول مشتق کرلیا گیا پھر سیل (فاعل حقیقی) کو مقدم کرکے مبتداء بنادیا تو سیل مفعم ہوگیا اور اسناد فاعل حقیقی کی طرف کردیا حالانکہ مفعم (مبنی للمفعول) کا اسناد وادی (مفعول) کی طرف ہوتا جیسا کہ اصل میں گزرا تو حقیقت ہوتا مگر مبنی للمفعول کا اسناد فاعل حقیقی کی طرف کردیا تو مجاز ہوگیا۔

**سوال:** ماتن علیہ الرحمہ اسناد مجازی فعل مبنی للمفعول الی غیر المفعول بہ کی صرف ایک ہی مثال لائے جیسے "سیل مفعم" جبکہ اسناد مجازی مبنی للفاعل مسند الی غیر الفاعل کی متعدد امثلہ بیان کی ہیں اور مبنی للمفعول کی ایک مثال اور مبنی للفاعل کی متعدد امثلہ لانا تو ترجیح بلا مرجح ہوگی جو کہ صحیح نہیں ہے۔

**جواب:** دراصل اسناد مجازی مبنی للمفعول بہت قلیل الاستعمال ہے جسکی طرف اشارہ کرنے کے لئے ماتن ایک ہی مثال لائے ہیں کیونکہ (1) فعل یا معنی فعل مبنی للمفعول کا مصدر کی طرف اسناد مجازی ہی ہوتا ہے مثلاً ضرب (ماضی مجہول) ضرب شدید۔(2) فعل یا معنی فعل مبنی للمفعول کا اسناد ظرف مکان یا زمان کی طرف "فی جارہ" ملفوظہ یا مقدرہ کے واسطہ سے ہو تو وہ حقیقت ہی ہوتا ہے مثلاً ضرب فی الدار یا ضرب فی یوم الجمعۃ ۔(3) اگر ظرف مکان یا زمان پر وقوع فعل کا اعتبار کرتے ہوئے مجازاً مفعول بہ کا قائم مقام مانیں تو وہ مجازی ہی واقع ہوگا جیسے ضرب الدار /ضرب یوم الجمعۃ ۔(4) فعل مبنی للمفعول "مفعول لہ" کی طرف بغیر لام جارہ ملفوظہ کے مسند نہیں ہوسکتا مثلاً ضرب للتادیب اور اگر کہیں بغیر لام جارہ کے مستعمل ہوا تو وہ حقیقت ہی ہوگا۔(5) فعل مبنی للمفعول جب سبب غیر مفعول لہ کی طرف مسند ہوگا تو مجازی ہی ہوگا۔ ہماری

مذکورہ بالا تقریر سے واضح ہوگیا کہ مبنی للمفعول کی ایک ہی ایسی مثال ہے جس میں اختلاف کے سبب حقیقت ومجاز کا حکم لگایا جاسکتا ہے کیونکہ مفعول بہ کے علاوہ باقی چار ملابسات ﴿1﴾ مصدر ﴿مجاز عقلی﴾، ﴿2﴾ ظرف مکان وزمان بہ فی ملفوظہ یا مقدرہ ﴿حقیقت عقلیہ﴾ یا قائم مقام مفعول بہ ﴿مجاز عقلی﴾ ﴿3﴾ مفعول لہ ﴿حقیقت عقلیہ﴾ ﴿4﴾ سبب غیر مفعول لہ ﴿مجاز عقلی﴾ ہیں فقط حقیقت عقلیہ یا فقط مجاز عقلی ہے۔

﴾......**قولہ شعر شاعر** الخ مثال مذکور میں مبنی للفاعل (شاعر) کا اسناد غیر فاعل (مصدر) کی طرف ہونے کیوجہ سے مجاز عقلی ہے کیونکہ فعل کے تعلق کے صحیح ہونے میں "شعر" فاعل حقیقی (صاحب شعر) کے مشابہ ہے تو اسکی طرف اسناد کردیا جو کہ مجاز ہے کما بیناہ۔

**سوال:۔** مثال مذکور کو مصدر کی مثال پیش کرنا درست نہیں کیونکہ شعر مشعور (مفعول) کے معنی میں متبادر الی الفہم ہے لہٰذا مبنی للفاعل کا اسناد غیر فاعل (مصدر) کی طرف نہیں بلکہ مفعول بہ کی طرف ہوا ہے۔

**جواب:۔** شعر یہاں مفعول کے معنی میں نہیں بلکہ تالیف الکلام یا شعور (علم) کے معنی میں مصدر ہی ہے۔

**سوال:۔** جب یہ مصدر کے معنی کا محتمل ہے تو پھر شارح نے نئی مثال "جد جدہ" کیوں پیش کی۔

**جواب:۔** شارح کی بیان کردہ مثال معنی مصدری کی محتمل نہیں بلکہ قطعاً معنی مصدری ہے اور محتمل سے غیر محتمل اولی ہوتا ہے جسکی وجہ سے شارح نے نئی مثال دینا ضروری سمجھا۔

﴾......**قولہ نہارہ صائم** الخ۔

صائم مبنی للفاعل ہے مگر اس کا اسناد غیر فاعل (ظرف زمان) کی طرف ہے کیونکہ تعلق فعل میں جس طرح اسناد فاعل حقیقی یعنی صاحب صوم (روزہ دار) کی طرف صحیح ہے ایسے ہی ظرف کے اعتبار سے نہار (دن) کی طرف بھی صحیح ہے اس مشابہت کی وجہ سے اسناد نہار کی طرف کرنے سے مجاز عقلی ثابت ہوگیا۔

﴾......**قولہ نہر جار** الخ۔ مکان کی طرف اسناد ہے۔

﴾......**قولہ بنی الامیر المدینۃ** الخ۔ مذکورہ بالا طریقہ کے مطابق سبب کی طرف اسناد ہونے سے مجاز عقلی ہوا۔

﴿**نوٹ**﴾ مجاز لغوی کی طرح مجاز عقلی کے لئے بھی کسی علاقہ وتعلق کا ہونا ضروری ہے۔ ماتن کے کلام میں ملابست سے یہی علاقہ مراد ہے کیونکہ ماتن نے مقام بیان میں اسی پر اقتصار اور اسے ہی علت بنایا ہے مگر اس کے ساتھ یہ بات بھی جاننا ضروری ہے ملابست وعلاقہ کی جہت کیا ہونی چاہیے یعنی کیا تمام افراد میں یہی علاقہ وملابست کافی ہے یا وقوع ملابست کی نوعیت بھی بیان ہونی چاہیے مثلاً فعل کی فاعل مجازی کے ساتھ ملابست وقوع علیہ (مفعول بہ) یا وقوع فیہ (ظرف) یا وقوع بہ وغیرہ جیسے مجاز لغوی میں معتبر ہوتی ہے کیونکہ لزوم وتعلق کوئی علاقہ یا ملابست تو نہیں بلکہ اس کا ایک ایسا فرد ہے جو قدر مشترک کے طور پر مجاز عقلی کے تمام افراد میں پایا جاتا ہے نیز قصد المتکلم اور نفس الامر بھی معتبر ہے یعنی جس چیز کا ارادہ متکلم نے کیا وہ نفس الامر کے مناسب ہے تو حقیقت ورنہ مجاز۔ امثلہ مذکورہ میں استحالہ عقلیہ جبکہ اسناد الی السبب میں استحالہ عادیہ ہے۔ جہتیں سب کی مختلف ہیں کیونکہ فاعل حقیقی کے ساتھ "تعلق صدور" اور فاعلِ مجازی کے ساتھ تعلق "وقوع علیہ، وقوع فیہ، وقوع بہ یا اس کا جزو" وغیرہ ہونے کے اعتبار سے ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ فاعل حقیقی ومجازی کے مابین جہت ملابست کا تعین بھی ضروری ہے۔ نسبت اضافیہ والی امثلہ میں اگر

اضافت لمی ہے تو فقط مجاز اور لغوی ہے تو حقیقت ہوگا۔ جیسا کہ ماقبل گزر چکا ہے۔

**سوال:۔** ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف جنس (اسناد) کے ساتھ کی جس سے معلوم ومتبادر ہوا کہ نسبت اضافیہ (اعجبنی انبات الربیع البقل) اور ایقاعیہ میں (ان خفتم شقاق بینھما) مجاز عقلی جاری نہیں ہوگا کیونکہ اسناد "نسبت تامہ" کا نام ہے جبکہ مجاز عقلی نسبت اضافیہ وایقاعیہ میں بھی مستعمل بلکہ کثیر الاستعمال ہے جیسے اعجبنی انبات الربیع البقل ،اعجبنی جری الانھار ،اللہ تعالی کا فرمان ہے ان خفتم شقاق بینھما ،مکر اللیل والنھار ،نومت اللیل ،اجرت النھار اور اللہ تعالی کا فرمان: ولا تطیعوا امر المسرفین وغیرہ تمام نسب اضافیہ وایقاعیہ میں مجاز عقلی موجود ہے مگر آپ کی تعریف انکو شامل نہیں تو تعریف مذکور جامع نہ ہوئی۔

**﴿نوٹ﴾** نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ میں مجاز عقلی کی صورتیں بعینہ متن میں مذکور امثلہ کی طرح ہیں لہٰذا غور کرلیا جائے مگر چونکہ اللہ تعالی کا فرمان "ولا تطیعوا امر المسرفین" ذرا مختلف ہے کیونکہ اطاعت امر کی نہیں بلکہ ذی امر یعنی آمر کی ہوتی ہے لہٰذا یہ بھی نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہوگا۔

**جواب:۔** اسناد سے مجاز لغوی ومرسل کے طور پر مقید (اسناد تام) بول کر مطلق (اسنادِ عام) مراد لیا ہے یعنی چاہے اسناد تام ہو یا غیر تام ہو جیسے نِسَبِ اضافیہ وایقاعیہ کما مر یعنی نسبت اضافیہ وایقاعیہ تمام مراد ہیں۔

**سوال:۔** تاویلِ مذکور سے مجاز فی التعریف لازم آیا جو کہ جائز نہیں۔

جواب **﴿اولاً﴾** اس مجاز کا استعمال تعریفات میں عام ومشہور ہے اور جو مجاز تعریف میں غیر جائز ہے وہ مجاز غیر مشہور ہے یعنی "مجاز فی التعریف" علی الاطلاق ناجائز نہیں بلکہ غیر مشہور کی قید کیساتھ مقید ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** اسناد سے مراد عام ہے کہ وہ اسنادِ صریحی ہو کہ کلام صراحۃً اس پر دال ہو یا التزامی ہو کہ کلام کو مستلزم ہو لہٰذا مجازات عقلیہ مذکورہ میں اگر چہ اسناد صریحی نہیں پایا جارہا مگر اسناد التزامی موجود ہے یعنی شقاق بینھما ،البین مشاقق کو ،،،مکر اللیل والنھار اللیل والنھار ماکران کو اور اللہ تعالی کا فرمان ولا تطیعوا امر المسرفین ،الامر مطاع کو مستلزم ہے۔ وعلی ھذا القیاس۔

---

## وَقَوْلُنَا بِتَأَوُّلٍ يُخْرِجُ نَحْوَ مَامَرَّ مِنْ قَوْلِ الْجَاهِلِ......................

**﴿ترجمہ﴾** اور ہمارے قول "بتاَوّل" کافر کے گزشتہ قول (انبت الربیع البقل) کو خارج کردیتا ہے۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن علیہ الرحمہ علامہ سکاکی پر تعریض اور تعریف کے فوائد وقیودات کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ماتن نے فرمایا کہ تاَول کی قید سے جاہل کا قول "انبت الربیع البقل" خارج ہوگیا کیونکہ اگر چہ اسناد غیر مطابق للواقع ہے مگر شرط "تاَول یعنی قیام قرینہ" کے نہ ہونے کی وجہ سے مجاز عقلی سے خارج ہوگیا کہ یہی کافر کی مراد اور عقیدہ ہے۔ اسی وجہ سے جاہل کے قول "شفی الطبیب المریض" اور اقوال کاذبہ بھی خارج ہوگئے۔ اول تو ظاہر ہے (کمامر) اور ثانی (اقوال کاذبہ) اس لئے کہ ان اقوال میں اسناد ماھولہ سے غیر ماھولہ کے طرف عدول پر کوئی قرینہ صارفہ موجود نہیں جو کہ مشروط فی المجاز العقلی ہے۔ اذا فات الشرط فات المشروط لہٰذا یہ تمام صورتیں حقیقت عقلیہ میں شمار ہونگی اور چونکہ علامہ سکاکی نے "تاَول" کی قید کے ساتھ اقوال کاذبہ کو خارج از مجاز عقلی مانا تھا تو ماتن نے جاہل یعنی کافر کے قول "انبت الربیع البقل" کو بھی مجاز عقلی سے خارج کر کے ان پر چوٹ جڑ دی کہ اس بات کی طرف علامہ سکاکی

کا ذہن نہیں گیا۔

﴿ قوله وتولنا بتلول الخ

**سوال:** خلاصہ میں مذکور تقریر سے معلوم ہوا کہ جاہل کے اقوال جوان کے اعتقاد کے مطابق اور غیر مطابق للواقع ہیں وہ اقوال کاذبہ کا غیر ہیں حالانکہ وہ اقوال کاذبہ میں شامل ہیں۔

**جواب:** اقوال کاذبہ سے وہ اقوال مراد ہیں کہ متکلم حتی الامکان جن کے کذب کا معتقد ہو اور چونکہ جاہل کے اقوال اس اعتبار سے خالی ہیں کیونکہ وہ ان کے صدق کا معتقد ہے لہٰذا اقوال کاذبہ میں شامل نہیں ہونگے۔

**سوال:** ماتن علیہ الرحمہ نے قیودات تعریف کے فوائد کو اتنا مؤخر کر کے کتاب کی ترتیب کو عیب دار کر دیا جو کہ درست نہیں کیونکہ قیودات کے فوائد کا حد کے متصل ہونا لازم تھا مگر ماتن نے انھیں اپنے قول ''ولہ ملابسات'' سے مؤخر کر کے اپنی کتاب کو عیب دار کر لیا۔

**جواب:** ترتیب کتاب کا معیوب ہونا غیر مسلم ہے کیونکہ یہ بات اس وقت صحیح ہوگی جب تعریف اور قیوداتِ تعریف کے مابین کسی اجنبی چیز سے فاصلہ لازم آیگا مگر ''ملابسات'' تعریف کا بیان اور اس کے معنی کی تحقیق ہے اور تعریف اور اس کے بیان و تحقیق کے مابین دوسرے کلام کا متخلل ہونا جائز نہیں لہٰذا ثابت ہو گیا کہ ماتن کا اسلوب عیب سے پاک ہے۔

**سوال:** ماتن نے صرف اسی مقام پر قیودات تعریف کیوں بیان کیں حالانکہ یہ ان کے اسلوب تحریر سے ہٹ کر ہے۔

**جواب:** دراصل ماتن علامہ سکا کی کو چوٹ مارنا چاہتے ہیں کہ آپ نے ''تاؤل (قرینہ صارفہ عن الحقیقت الی المجاز العقلی)'' کی قید سے صرف اقوال کاذبہ کو خارج از مجاز عقلی مانا جبکہ حقیقت یہ ہے کہ جاہل کے قول مذکور جیسے اقوال بھی مجاز عقلی سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ ہم نے مجاز عقلی کے لئے قرینہ صارفہ کی قید لگائی اور ان اقوال میں قرینہ صارفہ نہیں پایا جا رہا ہے لہٰذا یہ مجاز سے خارج ہونگے اور علامہ سکا کی! اس بات کی طرف آپ کا ذہن نہیں گیا۔ ماتن مذکورہ بالا تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے فائدہ قید کو معرض تحریر میں لائے۔

**وَلِهٰذَا لَمْ يُحْمَلْ نَحْوُ قَوْلِه شعر أَشَابَ الصَّغِيْرَ وَافْنَى الْكَبِيْرَ. كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ. عَلَى الْمَجَازِ مَالَمْ يُعْلَمْ أَوْ يُظَنَّ أَنَّ قَائِلَهُ لَمْ يَعْتَقِدْ ظَاهِرَهُ۔**

﴿ترجمہ﴾ اور یہی وجہ ہے کہ شاعر کا یہ شعر ''بچہ کو جوان اور بوڑھے کو فنا کر دیا دن و رات کے انقلاب نے'' کو مجاز پر محمول نہیں کیا جائیگا جب تک یہ معلوم یا گمان نہ ہو جائے کہ اس کے قائل نے ظاہر قول کا اعتقاد نہیں رکھا۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر متکلم کو موافقت ظاہر کے اعتقاد کا علم، ظن یا شک ہو تو ان تینوں صورتوں میں کلام کو حقیقت پر محمول کریں گے اور متکلم کو اعتقادِ ظاہر کی عدم موافقت کا علم یا گمان و ظن ہو تو ایسے کلام کو مجاز عقلی پر محمول کریں گے۔ یہ کل پانچ صورتیں ہوئی جن میں سے تین حقیقت اور دو مجاز پر محمول کی جائینگی گویا حال معلوم یا مظنون وہ قرینہ ہے جو حقیقتِ اسناد کو اسنادِ مجازی کی طرف پھیرتا ہے۔ المختصر مجاز عقلی پر حمل کے لئے قیام قرینہ کے ساتھ ظاہر کے ارادہ کے نہ ہونے کا علم یا گمان ہونا بھی ضروری ہے ماتن نے تاؤل کی وضاحت میں بتا دیا تھا کہ جب تک قرینہ صارفہ نہیں ہوگا مجاز پر محمول نہیں کرینگے اب قول مذکور سے ماتن اسی قید کے مزید فوائد پر

گفتگو کر رہے ہیں۔

**﴿.....قولہ ولھذا لم یحمل نحو قولہ اشاب الخ۔**

**سوال:۔** جب حقیقت کی تین صورتیں ہیں تو مجاز کی بھی تین صورتیں ہی ہونی چاہیے کیونکہ یہ دونوں ایک قسم کی قسمیں ہیں جبکہ آپ کے بیان سے مجاز عقلی کے لئے دو سمجھ آ رہی ہیں۔

**جواب:۔** ''اسنادِ حقیقی'' اسناد کا فردِ کامل ہے لہٰذا شک کی صورت میں فقط حقیقت پر محمول کریں گے اور مذکورہ بالا عبارت کو لانے کی ایک غرض یہ بھی ہے۔

**﴿.....قولہ مالم یعلم او یظن الخ۔**

**سوال:۔** مجاز عقلی پر محمول کرنے کے لئے ''لم یعتقد ظاھرہ'' کہنا بھی کافی بلکہ مطلقاً عدم تصدیق کا قول بھی کافی ووافی تھا کیونکہ حقیقت پر محمول کے لئے ''جزم'' ہی کافی ہے مطابق ہو یا نہ ہو پھر مجاز پر محمول کرنے کے لئے لم یعلم او یظن کہنے کی کیا ضرورت تھی جو کہ اختصارِ متن کے بھی خلاف ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** لم یعلم او یظن کی تصریح ضروری تھی کیونکہ علم کے مقابلے میں جب ظن مذکور ہو تو اس سے ''ماعدا العلم'' مراد ہوتا ہے جو جزم غیر راسخ کو بھی شامل ہے یعنی اگر مندرجہ بالا عبارت مذکور نہ ہوتی تو جزم غیر راسخ متبادر الی المفہوم نہ ہو سکتا تھا۔ **﴿ثانیاً﴾** اس لئے بھی تصریح کی کیونکہ فقط ''عدم اعتقاد ظاہر'' مجاز عقلی پر حمل کے لئے کافی نہیں بلکہ قیام قرینہ کے ارادہ کا ہونا بھی مشروط ہے یعنی قرینہ ارادۃً قائم بھی کیا ہو تو مجاز عقلی پر محمول کریں گے اور اگر قرینہ منتفی ہو تو اسے حقیقت پر محمول کریں گے۔

**سوال:۔** انتفائے تاؤل (قرینہ) ہونے سے حقیقت پر ہی محمول کرنا تسلیم نہیں ہے کیونکہ قیام قرینہ کے باوجود بھی یہ احتمال ممکن ہے کہ قائل ظاہر الاسناد کا معتقد ہو کیونکہ قیام قرینہ خلاف ظاہر کے مراد ہونے پر قطعی دلیل تو نہیں ہے کہ جس سے ''اعتقادِ ظاہر'' کا احتمال ہی ختم ہو جائے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** احتمال سے مطلق احتمال مراد نہیں بلکہ احتمال معتبر مراد ہے اور جب قیام قرینہ ہو گیا تو اب کسی احتمال کا کیا اعتبار لہٰذا قیام قرینہ خلاف ظاہر پر گویا دلیل قطعی ہو گیا تو اگر قرینہ موجود ہو تو مجاز ورنہ حقیقت پر حمل ہوگا۔ **﴿ثانیاً﴾** احتمال سے ذاتی طور پر لفظوں سے مفہوم احتمال مراد نہیں بلکہ وہ احتمال مراد ہے جو امور خارجیہ وغیرہ کے لحاظ سے حاصل اور احوال متکلم سے معلوم ہو سکے اور یہ احتمال انتفائے قرینہ ہی کے بعد حاصل ہوگا یعنی جب انتفائے قرینہ ہوا تو ایسا احتمال پایا گیا جو امور خارجیہ اور متکلم کے احوال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلام حقیقت پر محمول ہے مجاز پر محمول نہیں ہے۔

**سوال:۔** اگر تسلیم بھی کر لیں کہ نصب قرینہ خلاف ظاہر مراد لینے پر دلیل قطعی ہے تو پھر بھی انتفائے تاؤل و قرینہ اسی احتمال میں منحصر نہیں بلکہ اعتقاد ظاہر کے نہ ہونے کا احتمال بھی ممکن ہے کیونکہ کبھی انسان نہ تو ظاہر کا اعتقاد رکھتا ہے اور نہ ہی قیام قرینہ کا ارادہ کرتا ہے۔

**جواب:۔** اعتقاد سے ''اعتقاد بحسب ظاہر حال'' مراد ہے جو قیام و نصب قرینہ سے بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔ اعتقاد بحسب نفس الامر مراد نہیں لہٰذا آپ کا بیان کردہ احتمال ہی غیر معتبر ہے۔

**سوال:** ماتن نے "لم یعلم اولم یظن" کیوں نہ کہا یعنی حرف نفی "لم" کو مکرر کیوں استعمال نہ کیا۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ ماتن اس ترکیب سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ عطف منفی کا منفی پر ہے کیونکہ یہاں عموم نفی مراد ہے جو اسی ترکیب سے حاصل ہو سکتی تھی کیونکہ جب لفظ "او" (جو کہ دو میں سے ایک کی تعیین کے لئے آتا ہے)" حیز نفی میں ہو تو عموم نفی کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ فائدہ مذکورہ دونوں چیزوں کی نفی ہی سے ثابت ہوگا اور یہی مقصود و مطلوب ہے اور اگر حرف نفی کا اعادہ کرتے تو وہم پیدا ہوتا ہے کہ جازم (لم) مجزوم (فعل مضارع) کے مجموعہ کا دوسرے جازم و مجزوم کے مجموعہ پر عطف ہے جس کا مطلب ہوگا کہ ان دونوں (لم یعلم اولم یظن) میں سے ایک کا انتفاء مجاز عقلی پر حمل کے لئے کافی ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ آپ گزشتہ پڑھ چکے ہیں اگر علم یا گمان میں سے کوئی ایک پایا گیا تو وہ حقیقت پر محمول ہوگا نہ کہ مجاز پر۔ ﴿ثانیاً﴾ علامہ قاری فرماتے ہیں کہ "حرف او" یہاں "الا" کے معنی میں جیسے لاقتلن الکافر او یسلم ای الایسلم یا "الی ان" کے معنی میں ہے جیسے مقولہ ہے "لالزمنك او تقضینی حقی اوراب معنی یوں بنے گا ان الحمل علی المجاز منتف مادام انتفاء العلم الاان یظن او الی ان یتحقق الظن بان قائله لم یرد ظاهره یعنی مجاز پر حمل درست ہوگا جب علم منتفی ہو حتی کہ وہ گمان کرے یا حتی کہ یہ گمان ہو جائے کہ قائل نے اس کا ظاہر مراد نہیں لیا۔ دیکھیں ان دونوں صورتوں میں مجاز پر حمل درست ہے۔

**كَمَا اسْتُدِلَّ عَلٰى أَنَّ مَيَّزَ فِىْ قَوْلِ أَبِى النَّجْمِ** شعر **مَيَّزَ عَنْهُ قُنْزُعًا عَنْ قُنْزُعٍ. جَذْبُ اللَّيَالِىْ اَبْطِئِىْ وَاسْرِعِىْ مَجَازٌ بِقَوْلِه عَقِيْبَهٗ** ع **أَفْنَاهُ قِيْلُ اللّٰهِ لِلشَّمْسِ اطْلُعِىْ**

﴿ترجمه﴾ جیسا کہ استدلال کیا گیا ہے کہ یقیناً ابوالنجم کے قول "شعر (کا ترجمہ)" اس (کے سر) سے ایک گچھہ کو دوسرے گچھہ سے جدا کر دیا۔ راتوں کے گزرنے نے تو جلدی گزر یا آہستہ" میں لفظ مَیَّـز مجاز ہے، اس کے مابعد کے اس قول کے سبب (استدلال کیا گیا ہے) کہ "اس (ابونجم یا اس کے بالوں) کو فنا کر دیا اللہ تعالی کے سورج کو حکم فرمانے نے کہ تو طلوع ہو"۔

﴿خلاصه﴾ قول مذکور سے ماتن علیہ الرحمہ ماقبل مثال اور مابعد مثال میں بغیر نصب قرینہ مجاز پر محمول نہ کرنے میں تشبیہ دینا چاہتے ہیں۔ یعنی اگر مجاز پر محمول بنانے کے لئے کوئی ایسا قرینہ صارفہ معتبرہ (جس سے ظاہر کی عدم موافقت کا علم وگمان حاصل ہو) موجود ہو تو مجاز پر محمول کریں گے ورنہ حقیقت پر محمول کریں گے کما مر تو چونکہ سابق شعر میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں جس سے متکلم کے موافقت ظاہر کے خلاف کا علم وگمان حاصل ہو تو اسے حقیقت پر محمول کیا مگر قول مذکور میں ایسا قرینہ موجود ہے جس سے موافقت ظاہر کے خلاف کا علم وگمان حاصل ہو لہٰذا شعر مذکور کو مجاز پر محمول کریں گے۔ المختصر شعر مذکور میں میز کا اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے اور اس پر قرینہ و دلیل یہ ہے کہ شاعر نے اس کے بعد "افناه قیل الله الخ" کہا ہے اور یہ ایسا قرینہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شاعر موحد مسلمان ہے اور وہ ہر چیز میں مؤثر حقیقی صرف اللہ تعالی کی ذات والاصفات کو مانتا ہے بس معلوم ہوا کہ میز کے جذب اللیالی کی طرف اسناد سے "اسناد ظاہر" مراد نہیں ہے بلکہ میز کا اسناد جذب اللیالی کی طرف یا تو اس وجہ سے ہے کہ جذب اللیالی بالوں کو جدا (میز) کرنے کا زمانہ ہے یا سبب

عادی ہے۔

**قولہ کما استدل علی ان الخ**

**سوال:** ماتن کا قول ''کما استدل'' ظاہر الفساد ہے کیونکہ اس سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ انتفائے علم وظن استدلال کے مشابہ ہے جبکہ مشبہ (انتفائے علم وظن) اور مشبہ بہ (استدلال) میں کوئی مناسبت نہیں حالانکہ مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین من وجہ ایسی مشابہت ومناسبت کا ہونا لازمی ہے جو انہیں شے واحد جیسا بنادے اور وہ یہاں مفقود ہے لہٰذا تشبیہ درست نہیں۔

**جواب: ﴿اولاً﴾** یہاں انتفائے علم وظن کو ان کے لازم (نفی استدلال) کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ نفی علم وظن نفی استدلال کو مستلزم ہے اور چونکہ مشابہت کے لئے من کل الوجوہ ہونا شرط نہیں لہٰذا من حیث المعنی مناسبت پائی گئی تو تشبیہ درست ہوئی۔ یہ توجیہ علامہ یٰسین کی بیان کردہ ہے اور علامہ تفتازانی کی مختار ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** ماتن کے کلام میں مشبہ (لم یعلم او یظن ان قائلہ لم یعتقد ظاہرہ) محذوف ہے اور مشبہ بہ (ولم یستدل بہ علی ذالک استدلالاً کالاستدلال علی الخ) ہے۔ معلوم ہوا کہ کما استدل فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے لہٰذا تشبیہ من کل الوجہ پائی گئی۔ یہ علامہ عبدالحکیم کا جواب ہے۔ یہ تکلفات سے بھرا پڑا ہے جو اس کے غیر اولی ہونے کا بین ثبوت ہے نیز اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ مجاز پر محمول کرنا استدلال مذکور پر موقوف ہو حالانکہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کثیر مرتبہ مسند الیہ کے ساتھ محض عقلی طور پر قیام مسند کے قرینہ سے کلام مجاز پر محمول ہوتا ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** استدلال سے استدلال لغوی (نظر وفکر) جو بدیہی وضروری کا مقابل ہے مراد ہے نہ کہ اصطلاحی اور عدم اعتقاد ظاہر کبھی بدیہی بھی ہوتا ہے جیسے مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کا قرینہ محض عقلی طور پر ہو اور یہ سب سے اعلیٰ وافضل جواب ہے کہ اس میں ظاہر متن کے خلاف کسی لازم کا اعتبار نہیں کرنا پڑتا کیونکہ انتفائے مذکور (عدم علم وظن) اور استدلال دونوں ہی حملِ مجاز کے لئے مصحح ہیں۔ معنی یہ ہوگا کہ لم یحمل علی المجاز مالم یحصل العلم المصحح للتجوز کما حصل فی قول ابی النجم الاستدلال المصحح للتجوز۔ یعنی اس وقت تک مجاز پر محمول نہیں ہوگا جب تک مجاز کے حمل کو صحیح کرنے والا علم حاصل نہ ہو جیسے ابو النجم کے قول میں مجاز کے حمل کو درست کرنے والا استدلال پایا جا رہا ہے۔

**سوال:** ابو نجم کے دو قول مذکور ہیں اور پہلے کے اسناد کو ظاہر کے خلاف قرار دیکر مجاز بنایا اور دوسرے قول (افناہ قیل اللہ) کو اس پر قرینہ مانا۔ اس کا عکس کیوں نہ کیا یعنی ''میز'' کے اسناد کو حقیقت پر اور ''افناہ قیل اللہ'' کے اسناد کو مجاز پر محمول کرتے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک شخص سے دو کلام صادر ہوں اور ان میں سے ایک دوسرے کے خلاف پر دلالت کرے اور قائل کا حال بھی معلوم نہ ہو تو ان میں سے کسی ایک کو قرینہ اور دوسرے کو مجاز بنانا درست ہے۔ لہٰذا بغیر مرجح کے ایک کو مجاز اور دوسرے کو قرینہ بنانا ترجیح بلا مرجح ہوئی جو کہ باطل ہے۔

**جواب:** یہاں مرجح موجود ہے کیونکہ دو کلاموں میں سے ایک کا صدق اور مطابق للواقع ہونا ہی ایک کو مجاز اور دوسرے کو حقیقت پر محمول کرنے کا قرینہ مرجحہ ہے لہٰذا ''میز'' کا مجاز اور افناہ قیل اللہ کا حقیقت ہونا بلا مرجح نہیں فلا اشکال۔

**وَأَقْسَامُهُ أَرْبَعَةٌ لِأَنَّ طَرَفَيْهِ إِمَّا حَقِيقَتَانِ نَحْوُ أَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ أَوْ مَجَازَانِ نَحْوُ أَحْيَ الْأَرْضَ شَبَابُ الزَّمَانِ أَوْ مُخْتَلِفَانِ نَحْوُ أَنْبَتَ الْبَقْلَ شَبَابُ الزَّمَانِ**

## أَوْ أَحْيَى الْأَرْضَ الرَّبِيعُ

**﴿ترجمہ﴾** اور اس (مجاز عقلی) کی چار قسمیں ہیں کیونکہ اسکی دونوں طرفیں یا تو حقیقی ہونگی مثلاً انبت الربیع البقل یا دونوں مجازی ہونگی مثلاً زمین کو زمانے کی جوانی نے زندہ کردیا، یا دونوں مختلف ہونگی مثلاً انبت البقل شباب الزمان یا احی الارض الربیع ........

**﴿خلاصہ﴾** خلاصہ بحث یہ ہے کہ مسندالیہ اور مسند کے حقیقت و مجاز ہونے کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں (1) مسندالیہ ومسند دونوں حقیقت ہوں جیسے انبت الربیع البقل اور اگر یہ کلام مسلمان موحد کا مقولہ ہو تو صرف اسناد مجازی ہوگا طرفین مجاز نہیں کہلائیں گے۔ (2) دونوں مجاز ہوں جیسے احی الارض شباب الزمان یعنی زمانے کی جوانی نے زمین کو زندگی بخشی۔ اس مثال میں مسندالیہ (شباب/ جوانی) اور مسند (احی) دونوں مجاز ہیں۔ (3) مسند حقیقی ہو اور مسندالیہ مجازی جیسے انبت البقل شباب الزمان کہ مسند (انبات) حقیقی اور مسندالیہ (شباب) مجازی ہے۔ (4) مسند مجازی اور مسندالیہ حقیقی یعنی تیسری قسم کا عکس جیسے احی الارض الربیع کہ یہاں مسند (احی) مجازی اور مسندالیہ (ربیع) حقیقی ہے۔ یہ اقسام مجاز کی طرح حقیقت میں بھی جاری ہوتی ہیں مگر متکلم مسلمان، کافر اور جاہل ہونے کے احوال کے اختلاف سے حقیقت و مجاز میں تبدیل ہونگی نیز ماتن کی یہ تقسیم جمہور علماء کے مذہب پر ہے کیونکہ علامہ سکاکی مجاز عقلی کے منکر ہیں ان کے مذہب پر یہ استعارہ مکنیہ ہے لہٰذا اسکی دو طرفیں ہونگی یعنی اگر تخیل مجاز ہے تو دونوں طرف مجاز اور اگر تخیل حقیقت ہے تو دونوں طرفین حقیقت پر ہی مشتمل ہونگی۔

﴿..... **قولہ انبت الربیع** الخ۔ مثال مذکور میں مسندالیہ اور مسند دونوں حقیقت لغویہ ہیں یعنی انبات یعنی اگانا (مسند) اپنی معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے اور ربیع (مسندالیہ) بھی اپنے معنی موضوع لہ یعنی بہار میں مستعمل ہے۔ معلوم ہوا کہ مسندالیہ اور مسند دونوں حقیقی ہیں۔

﴿..... **قولہ احی الارض** الخ۔ مثال مذکور میں احیا یعنی حرکت دینا اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہے کیونکہ احیا یعنی زندگی دینا ذی روح کی صفت ہے یعنی جس میں حس اور حرکت ہو جبکہ زمین ذی روح نہیں ہے لہٰذا احیاء سے زمین میں قوی نامیہ کا ابھارنا اور مختلف قسم کی شادابی کا پیدا کرنا مراد ہے۔ یہ تو احی (مسند) کے متعلق بحث تھی اور شباب الزمان (مسندالیہ) بھی ایسے ہی اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہے بلکہ شباب الزمان سے زمین کے قوت نامیہ کا زیادہ ہونا مراد ہے کیونکہ شباب در حقیقت زندگی کے ایسے وقت کو کہا جاتا ہے جس میں انسان کی حرارت غریزیہ قوی اور مشتعل ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ یہاں مسند اور مسندالیہ دونوں مجاز لغوی ہیں کیونکہ وہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہیں اور لفظ کا معنی موضوع لہ میں مستعمل نہ ہونا مجاز کہلاتا ہے۔

﴿..... **قولہ انبت البقل** الخ۔ یہاں تیسری قسم کا ذکر ہے یعنی جہاں مسند تو حقیقی ہو مگر مسندالیہ مجازی ہو۔ ماقبل مسند (انبات) اور مسندالیہ (یعنی شباب الزمان) پر تفصیلی گفتگو مذکور ہو چکی، اعادہ کرلیا جائے۔

﴿..... **قولہ احی الارض الربیع** الخ۔ ماتن اب مجاز لغوی کی چوتھی اور آخری قسم کو بیان کررہے ہیں والتفصیل کمامر۔

**سوال:** ماتن نے اقسام اور امثلۂ حقیقت کے بیان سے کیوں اعراض کیا۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ مجاز کی اقسام پر ہی قیاس کرلیا جائے کیونکہ حقیقت تو اصل ہے جس کا وجود فرع کے وجود سے یقینی ہوتا ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ کیونکہ ان میں کوئی خاص اعتبار معتبر نہیں ہوتا ہے جسکی وجہ سے انکی صرحت کی جاتی لہٰذا ذکر بھی نہیں کیا۔ ﴿**ثالثاً**﴾ بعینہ یہی اقسام حقیقت کی بھی تھیں تو فقط مجاز کے بیان پر اکتفاء کیا کیونکہ فرع اصل کو مستلزم ہوتی ہے۔

**سوال:۔** جب آنے والی اقسام بعینہ حقیقت کی بھی ہوسکتی ہیں تو انھیں مجاز قرار دینے کی کیا ضرورت ہے جبکہ حقیقت جو اصل ہے پر بھی محمول ہوجاتا ہے لہٰذا "اقسامہ" کی ضمیر مجرور (مضاف الیہ) احدامرین (حرف اَوْ کی تاویل) کے ضمن میں حقیقت کی طرف راجع کرنی چاہیے نہ کہ فقط مجاز کی طرف جیسے شارح تلخیص علامہ تفتازانی وغیرہ نے کیا۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ تلخیص کی شرح کا درجہ رکھنے والی کتاب "الایضاح" میں ماتن نے تصریح کی ہے کہ "واقسام المجاز اربعة" معلوم ہوا ماتن نے ضمیر مجرور کو مجاز ہی کی طرف راجع کیا ہے نہ کہ حقیقت کی طرف۔ ﴿**ثانیاً**﴾ تاکہ اجمال وتفصیل میں مطابقت باقی رہے کیونکہ ماتن نے آنے والے قول "وھو فی القرآن کثیر" میں ضمیر کو مجاز کی طرف ہی لوٹایا ہے لہٰذا ضروری ہوا کہ یہ ضمیر مجاز کی طرف ہی لوٹے تاکہ کلام مجمل ومفصل ایک ہی نہج پر رہیں کما ھوالاصل۔

**سوال:۔** ماتن کے ہاں کنایہ حقیقت اور نہ ہی مجاز ہے تو جب حقیقت ومجاز کے ساتھ کنایہ کا بھی اعتبار کیا جائے تو اقسام چار نہیں بلکہ آٹھ بن جاتی ہیں یعنی طرفین فقط حقیقت ہوں، فقط کنایہ ہوں، مسند حقیقت اور مسند الیہ کنایہ، یا اس کا عکس اور ایسے ہی طرفین فقط مجاز ہوں، فقط کنایہ ہوں، مسند مجاز اور مسند الیہ کنایہ یا اس کا عکس لہٰذا انھیں چار میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔

**جواب:۔** ماتن کا اقسام کو چار میں منحصر کرنا حقیقت ومجاز ہی کے اعتبار سے ہے اور جس سے کسی دوسرے اعتبار کی نفی نہیں ہوتی یعنی اگر کسی دوسرے اعتبار سے اقسام کا زائد علی الاربع ہونا لازم آتا ہے تو بیشک آئے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ اعتراض امام سکاکی کے مذہب پر قطعاً وارد نہیں ہوتا کیونکہ علامہ سکاکی مجاز عقلی کا انکار کرتے ہیں اور مجاز عقلی کو کنایہ سے موسوم کرتے ہیں لہٰذا ان کے مذہب پر یا تو فقط حقیقت ہوگی یا پھر کنایہ لہٰذا اقسام کا زائد علی الاربع ہونا لازم نہ آیا۔ فلا اعتراض۔

**وَهُوَ فِى الْقُرْآنِ كَثِيْرٌ وَاِذَاتُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيٰتُه زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيْبًا أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا**

﴿**ترجمہ**﴾ اور مجاز عقلی قرآن میں بہت ہے (مثلاً) اور جب ان پر آیات قرآن تلاوت کی جاتی ہیں تو یہ ان کے ایمان کو زیادہ کردیتی ہیں، وہ ان کے لڑکوں کو ذبح کرتا ہے، وہ ان دونوں سے ان کے لباس کو اتارتا ہے، ایسا دن جو بچوں کو بوڑھا بنادیتا ہے اور زمین اپنے بوجھ نکال دیگی۔

﴿**خلاصہ**﴾ ماتن کا قول مذکور فرقہ ظاہریہ کا رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک مجاز عقلی پر مشتمل نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ مجاز عقلی سے قرآن پاک میں کذب کا وہم پیدا ہوسکتا ہے جبکہ قرآن کذب اور احتمال کذب سے پاک ومنزہ ہے۔ ماتن نے اس قول کو رد فرماتے ہوئے کہا کہ ایہام کذب اس وقت لازم آئیگا جب مجاز کی مراد پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو اور جب مجاز پر قرینہ موجود ہے تو پھر ایہام کذب

کیسا۔ امثلہ پر گفتگو ذیل کی تشریح میں ملاحظہ کر لی جائے۔

﴾......**قوله وهو فى القرآن كثير الخ**

**سوال:۔** مندرجہ بالا قول سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مجاز عقلی تو قرآن پاک میں کثیر ہے مگر حقیقت عقلیہ قلیل الاستعمال فی القرآن ہے جبکہ صورت حال اس کے الٹ ہے یعنی حقیقت کثیر الاستعمال اور مجاز قلیل الاستعمال ہے۔

**جواب:۔** یہاں کثیر سے غیر کی طرف نسبت کرتے ہوئے کثیر مراد نہیں بلکہ فی نفسہ وذاتہ مراد ہے یعنی مجاز عقلی بھی قرآن پاک میں کثرت سے مستعمل ہے نہ یہ کہ ''مجاز عقلی'' حقیقت عقلیہ کے مقابلہ میں کثیر الاستعمال فی القرآن ہے اور حقیقت عقلیہ قلیل الاستعمال کیونکہ ''ذکر'' ماعدا الذکر کی نفی کو مستلزم نہیں۔

**سوال:۔** اگر تقابل مراد نہیں تھا بلکہ محض کثرت کو بیان کرنا مراد تھا تو پھر ظرف (فی القرآن) کو متعلق (کثیر) پر مقدم نہ کرتے اور یوں کہتے وھو کثیر فی القرآن جبکہ ماتن کا اسلوب تو بتا رہا ہے کہ تقابل و تخصیص مراد ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ ''**تقديم ماحقه التاخير يفيد الحصر**'' نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سنت رسول (احادیث مبارکہ) اور لغت عرب میں مجاز کثیر الاستعمال نہیں ہے کیونکہ تقدیمِ ظرف مفید حصر ہوتی ہے حالانکہ یہ بھی حقیقت کا الٹ ہے کیونکہ سنت اور لغت عرب میں کثرت سے مجاز مستعمل ہے۔

**جواب:۔** تقدیم مذکور تقابل کے لئے اور نہ ہی تخصیص کے لئے ہے بلکہ محض قرآن پاک کے مہتم بالشان ہونے پر دلالت کے لئے لائے ہیں ولا محذور فیہ۔

﴾......**قوله واذا تليت عليهم** الخ۔

**سوال:۔** ماتن علیہ الرحمہ نے مشہور اسلوب سے اعراض کرتے ہوئے مجاز عقلی فی القرآن کی امثلہ کو ''نحو یا کقولہ تعالیٰ'' کہے بغیر گنتی کی طرح کیوں بیان کیا حالانکہ الفاظِ تمثیل کی صرحت کرنی چاہیے تھی۔

**جواب:۔** ماتن دراصل ایک تیر سے دو شکار کرنا چاہتے ہیں یعنی منکرین مجاز عقلی فی القرآن کے لئے اپنے دعویٰ پر ایسے دلیل پیش کرتے ہیں کہ گویا وہ قرآن پاک سے اقتباس لا رہے ہیں کہ جب قرآن پاک میں موجود مجاز عقلی والی آیات تلاوت کی جائیگی تو آیات قرآن مجید میں مجاز عقلی کے وجود کو ماننے والوں کے ایمان کو بڑھا دیں گی، اگرچہ اس سے غرض اصلی ''تمثیل'' ہی بیان کرنا ہے۔ یعنی یہ اقتباسِ حقیقی نہیں بلکہ ایہامی ہے اور یہ محسنات سے ہے کیونکہ ''محسنات'' بابِ محسنات میں مذکورہ امور میں منحصر نہیں ہیں بلکہ بہت سے ایسے محسنات ہیں جو وہاں مذکور نہیں اور ''ذکر'' عدم ذکر کی نفی کو مستلزم نہیں ہے لہٰذا اس کا محسنات سے ہونا ثابت ہو گیا۔

**سوال:۔** ماتن نے سبب کی تین مثالیں کیوں ذکر کیں ''ممثل لہ'' تو ایک سے بھی ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ممثل لہ کے ثبوت کے لئے ابھی تک ہوتا آیا ہے نیز یہ اختصار متن کے بھی خلاف ہے۔

**جواب:۔** ماتن تین مثالوں سے سبب کی اقسام کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ پہلی مثال سبب غیر آمر یعنی سبب بالواسطہ، دوسری سبب آمر اور تیری سبب السبب کی مثال ہے اور اختصار متن کا خلاف اس وقت قابل طعن و تشنیع ہے جب تفصیل و زیادتی کسی خاص فائدہ پر مشتمل نہ ہو۔

﴿......**قولہ یوما یجعل** الخ۔مثال مذکور میں فعل کو زمانہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس سے اس کا مجاز ہونا ثابت ہو گیا حالانکہ جعل شیب یعنی بوڑھا کرنے کا فاعل حقیقۃً اللہ تعالی کی ذات ہے تو فاعل حقیقی کو چھوڑ کر زمانہ کی طرف نسبت مجاز کہلاتی ہے کما مر۔

**سوال:۔** ظاہر الآیۃ سے تو یہ مستفاد ہے کہ اس دن ''میں'' ڈرنا چاہیے جبکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اس دن کی ذات و نفس سے ڈرنا ہے نہ کہ اس دن میں ڈرنا۔ یہ استفادہ اس لئے لازم آیا کہ لفظِ یوم مفعول فیہ واقع ہوتا ہے جو کہ یہاں معنی کے اعتبار سے درست نہیں۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** یوماً مفعول فیہ نہیں واقع ہو رہا کہ تمہارا اعتراض لازم آئے بلکہ یہ مفعول بہ ہے (اول) تو اس لئے کہ لفظ وقایہ جس سے تتقون ماخوذ و مشتق ہے کے دو معنی ہیں (1) فرط الصیانہ یعنی انتہائی نگہداشت۔ اس معنی میں اس کے دو مفعول ہونگے اول محذوف ''انفسکم'' ہے اور (2) لفظ یوم ہے۔ (ثانی) کہ وقایہ حذر کے معنی میں مستعمل ہو۔ اس وقت یہ ایک ہی مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے یعنی حذر کا معنی مراد لینا بھی صحیح ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ''یوماً'' تتقون کا مفعول بہ ثانی ہے یا فقط مفعول بہ ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** یہ وقایہ کا مفعول بہ واقع نہ ہو بلکہ اس قبل مذکور فعل ''کفرتم'' کا مفعول بہ ہو معنی یوں بنے گا کہ فکیف لکم الوقایۃ او الحذر ان کفرتم فی الدنیا یوماً یجعل الخ۔ یہ دونوں توجیہیں علامہ تفتازانی کے مذہب پر ہیں۔

**سوال:۔** آپ نے اسے مفعول بہ کیسے بنایا حالانکہ یہ تو ظرف ہے اور ظرف کا مفعول فیہ واقع ہونا قطعی ہے نہ کہ مفعول بہ۔

**جواب:۔** اس کا مفعول بہ واقع ہونا ذاتی نہیں کہ اعتراض لازم آئے بلکہ یہ مضاف کے قائم مقام ہونے کے سبب مفعول بہ واقع ہو رہا ہے یعنی یوم سے قبل ''عذاب'' مضاف ہے جو کہ مفعول بہ واقع ہو رہا ہے اور مضاف کا نائب ہونے کے اعتبار سے اسے بھی مفعول بہ کا نام دے دیا کیونکہ مضاف اور مضاف الیہ حکم واحد میں ہوتے ہیں لہذا معنی یہ ہوا ''کیف تصونون او تحذرون انفسکم من عذاب یوم یجعل الولدان الخ۔ ولا محذور فیہ۔

**سوال:۔** ماتن نے اسے مجاز عقلی کی مثال میں پیش کیا جو کہ درست نہیں کیونکہ مفسرین نے تصریح کی ہے یہاں کنایہ مراد ہے اور کنایہ ماتن کے نزدیک حقیقت ہے اور نہ ہی مجاز لہذا اسے مجاز کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں یعنی مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں کیونکہ ممثل لہ مجاز عقلی ہے جبکہ مثال کنایہ کی ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** کنایہ سے لغوی کنایہ مراد ہے نہ کہ اصطلاحی۔ **﴿ثانیاً﴾** کنایہ اصطلاحی مراد ہے مگر ماتن کا مصطلح (ذکر مشبہ اور مراد مشبہ بہ) مراد نہیں بلکہ امام سکاکی کا مصطلح (لازم بول کر ملزوم) مراد ہے یعنی یجعل الولدان شیبا موضوع ہے تسارع الشیب یعنی سفیدی کا تیزی سے پھیلنا کے لئے جو کہ لازم ہے۔ یہ لازم بولکر ملزوم یعنی اس دن کی سختی، غموں اور پریشانیوں کی کثرت یا بچوں کو بوڑھا کر دینے جتنا لمبا، تکلیفوں اور مصیبتوں سے بھرا زمانہ مراد ہے اور یہ کنایہ مجاز عقلی کے منافی نہیں۔ فلا محذور فیہ۔

﴿......**قولہ واخرجت الارض** الخ۔ مثال پر گفتگو واضح ہے کیونکہ اخراج حقیقۃً اللہ تعالی کا فعل ہے زمین کا فعل نہیں ہے بلکہ زمین کی طرف اسناد مجازاً کر دیا گیا ہے۔

**سوال:۔** اس مثال سے یہ بات مستفاد ہے کہ یہ ایسے مجاز عقلی کی مثال ہے جس میں فعل یا معنی فعل مبنی للفاعل کا اسناد غیر فاعل حقیقی (اللہ) کے

علاوہ ظرف مکانی (ارض) کی طرف ہے یعنی اسناد الی ظرف کی مثال ہے حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ ارض فعل کے وقوع کی جگہ و محل نہیں ہے کیونکہ ارض کو اگر مفعول فیہ مانیں تو عبارت یوں ہونی چاہیے "اخرج فیھا" اور اخراج کا صلہ فی نہیں بلکہ من آتا ہے لہٰذا مثال کو ظرف کے لئے پیش کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:** ارض وقوع فعل کا مکان حقیقی تو نہیں ہے کما قال المعترض مگر "مکان ملابس" ضرور ہے اور "مکان ملابس للفعل" کو مکان فعل کا درجہ حاصل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ مثال "من" کے واسطہ سے مفعول بہ کی طرف اسناد کی ہے، ظرف کی طرف اسناد کی نہیں ہے۔

**وَغَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْخَبَرِ بَلْ يَجْرِيْ فِي الْاِنْشَاءِ نَحْوُ يَاهَامَانُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا**

**﴿ترجمہ﴾** اور (یہ) خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ انشاء میں (بھی) جاری ہوتا ہے مثلاً اے ہامان میرے لئے محل بناؤ۔

**﴿خلاصہ﴾** گزشتہ کلام یعنی مجاز عقلی کا نام مجاز فی الاثبات اور اسے اسنادِ خبری کی بحث میں ذکر کرنے سے یہ وہم پیدا ہو گیا تھا کہ مجاز عقلی "اسناد انشائی" میں نہیں پایا جاسکتا۔ بس ماتن اس وہم کو کلام مذکور سے دور کرنا چاہتے ہیں کہ ان دونوں باتوں سے مجاز عقلی کا خبر کے ساتھ اختصاص لازم نہیں آتا اور یہ اسناد انشائی میں بھی پایا جاتا ہے جیسے حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا فرمان: یاھامان ابن لی صرحاً یعنی اے ہامان میرے لئے ایک عالی شان بلند و بالا محل تعمیر کرواؤ۔ تو چونکہ تعمیر عملہ کا کام تھا ہامان کا کام نہیں تھا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں اسناد سبب (ہامان) کی طرف ہے اور فعل یا معنی فعل کا اسناد فاعل کے بجائے سبب کی طرف کرنا مجاز کہلاتا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ انشاء میں بھی مجاز جاری ہوتا ہے۔

**﴿……قولہ وھو غیر مختص بالخبر الخ**

**سوال:** ماتن نے مقام بیان میں صرف امر حاضر معلوم کی ہی مثال پیش کی جس سے مجاز عقلی کے امر حاضر کے ساتھ اختصاص کا وہم پیدا ہوتا ہے حالانکہ امر باللام میں بھی مجاز عقلی پایا جاتا ہے۔ یہ بات ماتن کے کلام سے مستفاد کیوں نہیں ہے۔

**جواب:** امر سے مراد طلب فعل ہے چاہے حاضر کے صیغہ کے ساتھ ہو یا طلب باللام ہو مگر چونکہ امر حاضر ہی اصل تھا اس لئے ذکر میں اسی پر اکتفاء کیا۔ باقی کی امثلہ یوں ہیں: لینبت الربیع ماشاء، ولیصم نهارك، لیجد جدك، لیت النهر جار اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: اصلاتك تامرك کے علاوہ دیگر امثلہ جن میں اسناد انشائی امری یا نہی غیر ماھولہ کے لئے ہوتا ہے۔ انکی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے اسی پر قیاس کرلیا جائے۔

**وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ قَرِيْنَةٍ لَفْظِيَّةٍ كَمَا مَرَّ اَوْ مَعْنَوِيَّةٍ كَاسْتِحَالَةِ قِيَامِ الْمُسْنَدِ بِالْمَذْكُوْرِ عَقْلًا كَقَوْلِكَ مَحَبَّتُكَ جَاءَتْ بِيْ اِلَيْكَ اَوْ عَادَةً نَحْوُ هَزَمَ الْاَمِيْرُ الْجُنْدَ وَصُدُوْرِهِ عَنِ الْمُوَحِّدِ فِيْ مِثْلِ اَشَابَ الصَّغِيْرَ**

**﴿ترجمہ﴾** اور مجاز عقلی کے لئے کسی قرینہ عقلیہ جیسا کہ گزر گیا یا کسی قرینہ معنویہ کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ مذکور کے

ساتھ مسند کے قیام کا عقلی طور پر محال ہونا مثلا تیرا کہنا ''تیری محبت مجھے تیرے پاس لائی'' یا عادی طور پر (محال ہو) مثلا ''امیر نے لشکر کو شکست دی'' یا (جیسا کہ) اس (کلام) کا مسلمان سے صادر ہونا مثلا اشاب الصغیر (جیسا کہ گزر گیا)۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے قرینہ کی تقسیم کی تمہید اور پھر اس کی اقسام کو تفصیلاً بیان کرنا مقصود ہے۔ مجاز کے لئے دو میں سے ایک قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ ﴿اول﴾ قرینہ لفظیہ جیسا کہ ابوالنجم کے قول ''افناہ قیل اللہ '' میں مذکور ہو چکا۔ ﴿دوئم﴾ قرینہ معنویہ۔ قرینہ معنویہ کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت کا نام استحالہ ہے یعنی مسند کا مسند الیہ مذکور کی طرف اسناد و تعلق محال و ناممکن ہو اسکی دو قسمیں ہیں اول استحالہ عقلی دوئم استحالہ عادتی یعنی یا وہ اسناد عقلا محال ہو یا عادۃ محال و ناممکن ہو۔ صورت ثانیہ جسے ماتن نے اپنے قول ''وصدورہ الخ'' سے تعبیر کیا ہے، صورت ثانیہ کا خلاصہ ہے کہ اشاب الصغیر جیسی مثالوں میں مسلمان کا قول بھی قرینہ صارفہ ہوگا۔ ذیل میں قرینہ معنویہ کو تفصیلاً محوث کیا جائیگا۔

﴿......قولہ ولابد لہ الخ۔

**سوال:** ماتن نے جب تأول کی قید سے قرینہ ہی مراد لیا ہے تو پھر اسے دوبارہ ذکر کرنے کا کیا مطلب یہ تو قدر استدراک ہے اور یعنی دوبارہ ذکر کرنا اختصار متون کے خلاف بھی ہے۔

**جواب:** بیشک ماقبل میں قرینہ کے متعلق گزر چکا ہے مگر یہاں اعادہ ضروری تھا کیونکہ اگر اعادہ نہ کرتے تو قرینہ کے لفظی و معنوی ہونے کی تقسیم کی تمہید مذکور نہ ہو سکتی تھی جس کی وجہ سے اعادہ ضروری ہو گیا تھا۔ اس تقریر سے خلاف اختصار کا قول بھی دفع ہو گیا کما ھو الظاہر۔

**سوال:** ولابد لہ من قرینۃ الخ ماتن کے قول ''بتأول'' کا بیان ہے اور آپ گزشتہ میں بیان کر چکے ہیں کہ بیان و مبین میں اتصال و عدم انفصال ضروری و لازمی ہے تو پھر آپ نے اقسام مجاز عقلی کے ساتھ بیان و مبین کے مابین انفصال کیوں کیا۔

**جواب:** ماتن کا قول ''ولابد لہ'' تأول کا بیان نہیں کہ مذکورہ اعتراض لازم آئے بلکہ تأول اجمال کی تفصیل ہے کیونکہ شی کی تقسیم اسکی تفصیل ہوتی ہے نہ کہ بیان اور اجمال و تفصیل کے مابین اتصال و عدم انفصال ضروری نہیں۔ فلا اشکال علیہ۔

﴿......قولہ المسند بالمذکور الخ۔

**سوال:** ماتن نے اپنے قول ''قیام المسند'' کو ''بالمذکور'' سے مقید کیوں کیا؟ ''قیام المسند بالمسند الیہ'' ذکر کرنے میں کیا خرابی تھی۔

**جواب:** اگر ماتن قیام المسند بالمسند الیہ کا قول فرماتے تو اس سے یہ مستفاد ہوتا کہ مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قیام مطلقا مستحیل ہے جیسا کہ زید قائم وغیرہ امثلہ میں حالانکہ قیام مسند بالمسند الیہ میں کوئی استحالہ نہیں بلکہ استحالہ مذکورہ صرف اسی صورت میں متصور ہوگا جب ''مسند مذکور'' مسند الیہ یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل یعنی مفعول وغیرہ ملابسات کی طرف مسند ہو۔ معلوم ہوا ''بالمذکور'' کی قید ضروری تھی۔

**سوال:** عقلا اور عادۃ پر نصب پڑھنے کی کیا وجہ ہے۔ اس مقام پر تمیز ہی متبادر الی الفہم ہے کیونکہ باقی منصوبات کی تعریفات و شرائط (جو نحوی کتب میں بالتفصیل مذکور ہیں) یہاں مفقود ہیں اور تمیز کی بنا پر بھی نصب پڑھنا درست نہیں۔ کیونکہ اسکی تمیز مفرد ہوگی یا نسبت۔ ﴿مفرد﴾ اگر مفرد ہو تو دو وجوں سے درست نہیں۔ (اول) اگر تمیز مفرد مانیں تو لازم آئیگا کہ مفرد (جو کہ ذوات متعددہ کو شامل ہو) میں ابہام ہو جیسا کہ قول

''ملکت عشرین دینارا (میں دس دینار کا مالک ہوا)'' میں ہے جبکہ یہاں مفرد ''استحالہ'' ہے جو متعین اور اس میں کچھ ابہام نہیں کیونکہ استحالہ کہتے ہیں ''الخروج عن الاستقامۃ للاعوجاج و القسامہ الی العقلیہ و العادیۃ'' یعنی کسی خرابی کے سبب درستی وحقیقت سے نکل جانا اور قرینہ عقلیہ وعادیہ کی طرف منقسم ہونا یہ استحالہ ہے۔ ابہام ذات استحالہ میں نہیں، ہاں استحالہ کی صفت یعنی عقلیہ وعادیہ ہونے میں ضرور ہے مگر یہاں تو ذات مراد ہے، صفت مراد ہی نہیں کہ ابہام کے سبب تمیز مانی جائے۔ (ثانی) اگر مفرد غیر متناول لذوات متعددہ کی ذات میں ابہام مان لیں تو لازم آئیگا کہ استحالہ افراد عقلی ہی سے ہو عادیہ سے نہ ہو اور یہ باطل ہے فالملزوم مثلہ۔ یعنی مفرد کی دونوں قسموں میں ثبوت ابہام فساد المعنی کو لازم ہے۔

﴿نسبت﴾ نسبت کو تمیز بنانا اس وقت درست ہوتا ہے جب وہ متعدد چیزوں کے متعلق ہو سکتی ہو یعنی ظاہر میں ایک کے متعلق ہے مگر اس ایک سے متعلق بالظاہر کے واسطہ سے کسی اور کے بھی متعلق ہو سکتی ہو یعنی نسبت کبھی متعلق سے ابہام دور کرے اور کبھی متعلق بہ سے۔ جیسا کہ طاب کی نسبت ہمارے قول ''طاب زید'' میں بظاہر زید کے متعلق ہے مگر اس کے ''نفس'' کے متعلق ہونا بھی درست ہے یعنی طابت نفس زید اور ''نفس'' زید کا متعلق ہے۔ مگر یہاں استحالہ کی نسبت قیام کے ساتھ متعلق بہ (بالظاہر) ہے اور عقل، عادت جو قیام کے واسطہ سے متعلق ہیں کے ساتھ نسبت کو رفع ابہام کے لئے ماننا درست نہیں کیونکہ یہ دونوں تو مستحیل نہیں ہیں کیونکہ نسبت کی تمیز فاعل ہوتی ہے اور عقل وعادت استحالہ کے فاعل نہیں کیونکہ مستحیل تو نفس قیام ہے، عقل وعادت مستحیل نہیں ہے۔ بس ثابت ہو گیا کہ نسبت میں بھی ابہام نہیں تو پھر عقلا وعادۃ کے نصب کو منصوب بر تمیز کہنا درست نہ ہوا۔

**جواب:۔** قبل از جواب تمہید۔۔۔تمیز نسبت کبھی تو فاعل ہوتی اور کبھی محول عن الفاعل ہوتی۔ محول عن الفاعل کا مطلب ہے کہ اگر فعل مذکور لازم ہے تو یہ اس کے متعدی سے فاعل ہوگا اور اگر فعل مذکور متعدی ہے تو تمیز فعل مذکور (فعلِ متعدی) کے لازم سے فاعل بنی گئی۔ یعنی تمیز نسبت محول عن الفاعل کی دو قسمیں ہوگئیں ﴿اول﴾ لازم سے متعدی کا فاعل بنے جیسے امتلأ الاناء ماءً۔ مثال مذکور میں ماء امتلاء کا فاعل نہیں بلکہ اس کے متعدی (ملأ) کا فاعل ہے۔ عبارت یوں بنی ''ملأ الماء الاناء'' یعنی پانی نے برتن بھر دیا۔ ﴿ثانی﴾ متعدی سے لازم کا فاعل بنے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: وفجرنا الارض عیونا۔ مثال مذکور میں عیونا ''فجرنا'' کا فاعل نہیں بلکہ اس کے لازم یعنی فجر سے فاعلِ محول بن رہا ہے۔ عبارت یوں بنی ''تفجر العیون الارض'' یعنی چشموں نے زمین کو بھر دیا۔

بعد از تمہید ﴿اولاً﴾ یہاں عقلا وعادۃً محول عن الفاعل تمیز ہیں اور چونکہ استحالہ لازم ہے لہٰذا یہ اس کے متعدی سے فاعل ہونگے نہ کہ استحالہ سے اور تمیز محول عن الفاعل کا فعل مذکور سے فاعل بننا لازم نہیں آتا کما مر فی التمہید لہٰذا اعتراض مذکور لازم نہ آیا۔ تقدیر عبارت یہ ہے کما احالۃ العقل القیام المذکور۔ ﴿ثانیاً﴾ ہم اس مقام پر احتمالِ تمیز کو واجب ہی نہیں مانتے کہ مذکورہ بالا تکلفات لازم آئیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عقلاً وعادۃً کا منصوب علی التمیز ہونا متعین نہیں بلکہ یہ منصوب بنزع الخافض ہیں یا منصوب علی المفعول المطلق ہیں یعنی تقدیر عبارت یوں ہوئی کما استحالہ استحالۃ عقلٍ وعادۃٍ پھر مضاف کو حذف کیا اور مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام بنایا اور مضاف کا اعراب بھی دیا تو عقلاً وعادۃً ہو گیا۔

**سوال:۔** شارح تلخیص کے قول ''من جھۃ العقل و العادۃ'' سے تو تمیز متعین ہو رہی ہے جبکہ آپ نے عدم تعین کا بھی قول کیا۔

**جواب:۔** شارح کا قول تعین تمیز کے لئے نہیں بلکہ وہ حاصلِ معنی بیان کرنا چاہتے ہیں۔

**سوال:** جب "استحالہ عقلی" ارادۂ ظاہر سے انصراف کا قرینہ متعینہ ہے تو پھر دہری کے قول "انبت الربیع البقل" کو حقیقت پر کیوں محمول کیا کیونکہ عقل صحیح قرینہ ہے کہ "ربیع" انبات کا فاعل حقیقی نہیں ہے لہٰذا مثال مذکور کو از قبیلہ مجاز ہونا چاہیے۔

**جواب:** استحالہ سے مراد استحالہ ضروریہ وبدیہیہ ہے یعنی غور وخوض اور نظر وفکر کا اعتبار کیے بغیر وہ سمجھ آجائے جبکہ انبات کا اسناد "ربیع" کی جانب بغیر نظر وفکر کے بداہتا معلوم نہیں ہو سکتا بلکہ دلیل کا محتاج ہے لہٰذا حقیقت پر محمول ہوگا خلاصہ یہ ہوا کہ قیام قرینہ کے ساتھ ایک اور بات بھی ضروری ہے کہ مسند الیہ کے ساتھ مسند مذکور کے تعلق کے صحیح ہونے کا کوئی دعویدار بھی نہ ہو تو مجاز پر محمول کریں گے مگر چونکہ دہری مثال میں ربیع کے فاعل حقیقی ہونے کا داعی ہے لہٰذا یہ حقیقت پر ہی محمول ہوگی۔

﴿......**قولہ کقولک محبتک** الخ یہ استحالہ عقلیہ کی مثال ہے کیونکہ محبت نفس کے مشابہ ہے جس کی وجہ سے مجیئت کا تعلق اس کے ساتھ بھی صحیح ہو گیا اور مجیئت کے ساتھ محبت کے قیام کا محال ہونا "قرینہ" ہے جس نے اسے مجاز پر محمول کر دیا۔

﴿......**قولہ او عادۃ** الخ استحالہ عادیہ کی مثال "ھزم الامیر الجند" امیر نے لشکر کو شکست دی۔ چونکہ عادۃً اکیلا امیر لشکر کو شکست نہیں دے سکتا ہے اس لئے عادۃً اس کا ناممکن ہونا اس کے مجاز کی نشانی ہے۔

﴿......**قولہ صدورہ** الخ یہاں سے ماتن قرینہ معنویہ کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ **اشاب الصغیر** جیسی مثالوں میں مسلمان کا قول بھی قرینہ صارفہ ہوگا کمامر۔

**سوال:** ماتن نے ایضاح میں قیام المسند بالمذکور کو "صدورہ" کی قسیم بناتے ہوئے فرمایا "کاستحالۃ صدور المسند من المسند الیہ او قیامہ بہ" یعنی دونوں کو استحالہ عقلیہ میں شمار کرتے ہوئے فرمایا کہ چاہے خود یعنی بدون الاختیار متکلم کے ساتھ قائم ہو مثلاً مرض، کرم اور مات کہ متکلم کے ساتھ بغیر اختیار قائم ہیں یا اس سے صادر ہو یعنی بالاختیار قائم بالمتکلم ہوں مثلاً ھزم الامیر الجند میں ھزم اور ضرب زید بکرا میں ضرب کہ خود قائم بالمتکلم نہیں بلکہ متکلم سے بالاختیار ان کا صدور ہے جبکہ ماتن نے تلخیص میں فقط کاستحالۃ قیام المسند بالمذکور کہا جس سے معلوم ہوا کہ صدورہ اسکی قسیم نہیں۔ لہٰذا ماتن کے دونوں قولوں میں تضاد ہے۔

**جواب:** ماتن کے ایضاح میں ذکر اور تلخیص میں عدم ذکر سے کوئی خاص فائدہ حاصل نہیں ہو رہا بلکہ نہ ذکر کرنا ہی اولی ہے ﴿**اولاً**﴾ تو اس لئے کہ "صدورہ" استحالہ عقلیہ کی قسیم نہیں بلکہ ذات استحالہ کی قسیم ہے جیسا کہ آرہا ہے ان شاء اللہ تعالی۔ ﴿**ثانیاً**﴾ فقط قیام سے معنی متبادر الی الفہم (تعلق الفعل الذی لایکون فی اختیار من قام بہ یعنی وہ فعل جو قائم بالفعل شخص کے اختیار میں نہیں ہوتا) مراد نہیں بلکہ قیام المسند سے معنی عام مراد ہے یعنی چاہے وہ قائم بغیر الاختیار ہو یا قائم بالاختیار اور یہ موافق متن بھی ہے کیونکہ اس میں اختصار ہے لہٰذا ذکر نہ کرنا ہی اولی ہوا۔ ثابت ہوا کہ عبارت تلخیص صورت احسن واعلی پر مشتمل ہے۔

**سوال:** ماتن کے ظاہر کلام سے "صدورہ" کا عطف قیام المسند بالمذکور پر متبادر ہے اور یہ ظاہر الفساد ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ "صدورہ" قیام المسند کی قسیم ہو جو کہ درست نہیں کیونکہ اس عطف پر یہ لازم آئیگا کہ صدور مذکور استحالہ عقلیہ کی قسم ہو حالانکہ استحالہ عقلیہ کی قسم نہیں بلکہ یہ قرینہ معنویہ کی قسم ثانی اور استحالہ کی قسیم ہے، قیام المسند بالمذکور کی قسیم نہیں ہے۔

**جواب:** اس کا عطف قیام المسند پر نہیں کہ مذکورہ اعتراض لازم آئے بلکہ استحالہ پر ہے یعنی مجاز کے لئے قرینہ معنویہ اولاً بصورت استحالہ عقلیہ یا عادیہ یا ثانیاً بصورت قرینہ صدور من الموحد کا ہونا لازمی ہے فلا محذور فیہ۔

**سوال:** صدورہ کی ضمیر مجرور کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ کلام کی طرف راجع ہو۔ اور ثانی مجاز کی طرف راجع ہو۔ یہ دونوں صورتیں فساد پر مشتمل ہیں (اول) اس لئے کہ اگر اسے کلام کی طرف راجع کرتے ہیں تو موافقت ایضاح ہو جائیگی کیونکہ ایضاح میں بھی کلام کی طرف راجع ہے مگر اس کا مرجع ماقبل مذکور نہیں تو اضمار قبل از ذکر لازم آیا جو کہ باطل ہے نیز انتشار ضمائر یعنی لہ میں پائی جانے والی ضمیر تو مجاز کی طرف راجع ہے مگر صدورہ کی ضمیر کلام کی طرف راجع ہوگی تو یہ انتشار ضمائر ہوگا جو کہ غیر مستحسن ہے۔ (ثانی) اس لئے فساد کو مستلزم ہے کہ اگر مجاز کی طرف راجع کریں تو انتشار ضمائر تو ختم ہو جائیگا مگر اس سے فساد معنی لازم آئیگا کیونکہ اب عبارت یوں بنے گی "ولا بدللقرائن المجاز صدور المجاز" جس کا مطلب ہوا کہ قرینہ مجاز کی معرفت کے لئے صدور مجاز کی معرفت ضروری ہے یعنی مجاز کی معرفت پہلے حاصل ہو اور قرینہ کی معرفت بعد میں حاصل ہو کیونکہ آپ نے کہا کہ مجاز کے قرائن کی معرفت کے لئے ضروری ہے کہ وہ موحد سے صادر ہو یعنی پہلے مجاز معلوم ہوگا پھر اس کے لئے قرینہ وغیرہ کا حکم لگایا جائیگا اور یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ قرینہ کی معرفت سے مجاز کا حکم لگایا جاتا ہے مجاز کی معرفت سے قرینہ پر حکم نہیں لگایا جاتا۔

**جواب:** (**اولاً**) ضمیر مجرور اس کلام کی طرف راجع ہے جو اس مقام سے معلوم ہے جیسے الکلمہ میں الف لام عہد خارجی سے وہ کلمہ مراد ہے جو نحات کی زبانوں پر جاری و ساری ہے ایسے ہی یہاں بھی کلام معلوم من المقام مرجع ہے لہٰذا اضمار قبل از ذکر لازم نہ آیا اور انتشار ضمائر سے اجتناب لازم و ضروری نہیں بلکہ مستحسن ہے۔ (**ثانیاً**) ضمیر مجرور مجاز کی طرف راجع ہے مگر اس سے حقیقی مجاز مراد نہیں بلکہ اسے ما یؤول الیہ (مجاز مرسل) کے طور پر مجاز کہا گیا ہے یعنی من جملہ قرائن مجاز عقلی میں سے (جسے ہم مایؤول الیہ یعنی مجازی طور پر) مجاز مانتے ہیں کا صدور کسی موحد سے ہو تو وہ بھی مجاز عقلی پر قرینہ معنویہ ہوگا۔ چونکہ جواب ثانی تکلف مذکور پر مشتمل ہے لہٰذا اس سے بچنے کے لئے شارح تلخیص نے پہلے جواب کو اختیار کیا ہے۔

﴿**قولہ اشاب الصغیر** الخ یہ مثال قرینہ معنویہ "الصدور عن الموحد" کی ہے۔

**سوال:** ماقبل تو آپ نے یہی مثال حقیقت عقلیہ کی پیش کی اور اب یہاں مجاز عقلی کی امثلہ میں پیش کر رہے ہیں اس سے ماقبل کی مخالفت لازم آئیگی بلکہ تنافی و تضاد لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

**جواب:** ماقبل ماتن نے کہا تھا کہ جب تک قائل کے عقیدہ کا علم نہ ہو سکے تو مجاز پر محمول نہیں کریں گے کیونکہ کلام میں "حقیقت" اصل ہے تو جب کلام مطلق عن القرائن مذکور ہو تو اسے فرد کامل یعنی حقیقت پر محمول کریں گے مگر یہاں ماتن نے الصدور عن الموحد کی تصریح کر دی جو قرینہ صارفہ عن الظاہر ہے لہٰذا مجاز پر محمول کریں گے۔

**سوال:** مثال مذکور کو الصدور عن الموحد کی مثال پیش کرنا درست نہیں کیونکہ موحد مومن اشاب اور افناء کے اسناد کو مسند الیہ مذکور کی طرف محال و ناممکن سمجھتا ہے لہٰذا یہ مثال استحالہ میں داخل ہوئی تو اسے قرینہ "الصدور عن الموحد" کی مثال پیش کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:** ہم ماقبل بیان کر چکے ہیں کہ استحالہ سے استحالہ ضروریہ و بدیہیہ مراد ہے یعنی جس پر ہر عاقل بغیر نظر و فکر کے مجاز کا حکم لگائے اور مثال مذکور بھی اگرچہ استحالہ پر مشتمل ہے مگر استحالہ بدیہیہ و ضروریہ نہیں بلکہ فکریہ و نظریہ ہے۔ ہر عقلمند کے ہاں محال نہیں بلکہ جو نظر صحیح کا حامل ہو اور

غور وخوض کرے تو اسے معلوم ہوگا ''اشاب الصغیر وافنی الکبیر'' مجاز ہے اور کیسے یہ استحالہ غیر ضروریہ وغیر بدیہیہ نہ ہو حالانکہ اس کے بہت سے عقلاء قائل ہیں اور ہم اسے باطل قرار دینے میں دلیل کے محتاج ہیں تو اگر یہ استحالہ ضروریہ وبدیہیہ ہوتا تو ہم اس کے ابطال میں دلیل کے محتاج نہ ہوتے پس معلوم ہوا کہ قرینہ استحالہ میں معتبر استحالہ نہ پایا گیا تو پھر اسکی مثال میں کیسے پیش کرسکتے ہیں۔

**وَمَعْرِفَةُ حَقِيقَتِهِ إِمَّا ظَاهِرَةٌ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ أَيْ فَمَا رَبِحُوا فِي تِجَارَتِهِمْ وَإِمَّا خَفِيَّةٌ كَمَا فِي قَوْلِكَ سَرَّتْنِي رُؤْيَتُكَ أَيْ سَرَّنِي اللّٰهُ عِنْدَ رُؤْيَتِكَ وَقَوْلِهِ شعر يَزِيدُكَ وَجْهُهُ حُسْنًا إِذَا مَا زِدْتَهُ نَظَرًا أَيْ يَزِيدُكَ اللّٰهُ حُسْنًا فِي وَجْهِهِ..................**

﴿ترجمہ﴾ اور مجاز عقلی کی معرفت کی حقیقت یا ظاہر ہوگی جیسا کہ اللہ تعالی کے اس فرمان میں ''انکی تجارت نے انھیں نفع نہیں دیا'' یعنی انھوں نے اپنی تجارت میں نفع نہ پایا۔ یا (وہ معرفت) خفی ہوگی جیسا کہ تیرے قول ''تیرے دیدار نے مجھے خوشی بخشی یعنی اللہ تعالی نے تیرے دیدار کے وقت مجھے خوشی بخشی اور شاعر کے قول ''اس کا چہرہ تجھے حسن میں زیادہ کرتا رہے گا جب بھی تو اسکی طرف دیکھنا زیادہ کریگا یعنی اللہ تعالی اس کے چہرے میں تیرے لئے حسن کو بڑھا دیگا۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ کلام مذکور لانے کی غرض فاعل حقیقی ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف کو تفصیلا ذکر کرنا اور شیخ عبدالقاہر جرجانی پر تعرض کرنا ہے۔ اختلاف اس بابت ہے کہ مجاز عقلی کے تحقق میں فعل مسند کے لئے فاعل حقیقی کا خارج میں محقق وموجود ہونا مشروط ہے یا نہیں۔ ماتن اور امام سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ ''فعل مسند'' کے فاعل حقیقی کا موجود فی الخارج ہونا مشروط ولازم ہے، ہاں کبھی وہ فاعل حقیقی ظاہر ہوتا ہے اور کبھی خفی جیسا کہ آرہا ہے۔ شیخ عبدالقاہر جرجانی کا مذہب ہے کہ فعلِ مذکورومسند کیلئے فاعل حقیقی کا موجود فی الخارج ہونا مجاز عقلی کے اسناد کے لئے ضروری ومشروط نہیں یعنی اگر فاعل حقیقی موجود فی الخارج ہے توفبھا اور اگر وہ موجود فی الخارج نہیں بلکہ امر اعتباری ہے تو پھر اس کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں بلکہ اسناد کو صحیح کرنے کے لئے فاعل حقیقی کو اس طرح فرض ومتوہم کرلیا جائے گا کہ اس مفروض ومتوہم فاعل حقیقی سے فاعل مجازی کی طرف اسناد منتقل کیا جاسکے۔ معلوم ہوا فاعل حقیقی کا موجود فی الخارج ہونا لازم ومشروط نہیں بلکہ متوہم ومفروض ہونا بھی کافی ہے۔ شیخ کے مذہب کا حاصل کلام یہ ہوا کہ مجاز عقلی کے لئے فعل مسند کا اولاً فاعل حقیقی کی طرف مسند ہونا اور پھر ملابست وتعلقِ فعل کے سبب فاعل مجازی کی طرف مسند ہونا مشروط نہیں (جیسا کہ ماتن اور علامہ سکاکی کا مذہب ہے) بلکہ امر اعتباری کے سبب ایسا ہونا بھی جائز ہے کہ فعل مسند شروع ہی سے فاعل مجازی کی طرف مسند ہو یعنی فاعل حقیقی کی طرف اسناد کیے بغیر فاعل مجازی کی طرف مسند ہو اور پھر اس کے لئے کوئی فاعل حقیقی مفروض ومتوہم کرلیں اور فاعل متوہم ومفروض عدم کے منزلہ میں ہوتا ہے۔ ثابت ہوگیا کہ مجاز کے لئے کسی فاعل حقیقی کا ہونا مشروط نہیں ہے۔

اس اختلاف کی اصل وجہ امام رازی کی طرف سے شیخ عبدالقاہر جرجانی کے مذہب پر ہونے والا اعتراض ہے جسے ماتن اور صاحب مفتاح نے صحیح مان لیا اور مذکورہ بالا عبارت سے شیخ کے مذہب پر اپنی خاصی تعریض جڑ دی۔ خلاصہ وجہ اعتراض یہ ہے کہ شیخ نے فرمایا کہ فاعل مجازی خفی کی

امثلہ (جو کہ نوٹ کے تحت آرہی ہیں) میں متعدی افعال یعنی اسرار، ازدیاد اور اقدام امر اعتباری ہیں اور امر اعتباری فاعل حقیقی نہیں بن سکتا کہ اس سے اسناد نقل کر کے اسناد مجازی بنایا جائے بلکہ متکلم کا مقصود افعال لازمہ یعنی سرور، زیادت اور قدوم ہیں لہٰذا (سَرَّتْنِي رُؤْيَتُكَ میں) رؤیت کے سبب سرور، (يَزِيدُكَ وَجْهُهُ حُسْنًا میں) رؤیت وجہ کے سبب زیادت اور (اقدمنی بلدك حق لی علی فلان میں) حق کے لئے قدوم پایا گیا اور مبالغہ کے لئے انھیں اسرار، ازدیاد اور اقدام کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ امام رازی کے اعتراض کا حاصل۔ امام فرماتے ہیں کہ مذکورہ افعال لازمہ (سرور، زیادت اور قدوم) کے معانی ممکنات سے ہیں اور اس بات پر اجماع ہے کہ ہر ممکن کے لئے "فاعلِ موجود" کا ہونا لازم ہے لہٰذا ان افعال کے لئے بھی فاعلِ موجود کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف افعال متعدیہ مشتملہ بر معانی لازمہ حقیقۃً مسند ہوں۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ ہمارے، مذہب پر ان میں فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہے اور معتزلہ کے ہاں بندہ خود ہے۔ بس اس اعتراض کو صاحب مفتاح نے صحیح قرار دیا اور ماتن نے انکی ہی پیروی میں شیخ پر تعریض لگادی۔

## امام کا رد۔

علامہ تفتازانی اور علامہ ابن یعقوب وغیرہ شیخ پر امام رازی کے اعتراض کو تین وجوہ سے غیر صحیح قرار دیتے ہیں ﴿اول﴾ شیخ پر امام کا اعتراض اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے جب شیخ فعل موجود سے فاعل موجد کی نفی کریں حالانکہ کوئی عاقل فعل موجود سے فاعل موجد کی نفی نہیں کرسکتا اور شیخ بھی فاعل موجد کے منکر نہیں بلکہ وہ مجاز کے لئے فاعل حقیقی کے لزوم کی نفی کرتے ہیں۔ ﴿ثانی﴾ امام کا اعتراض اسی وقت درست ہوسکتا ہے جب شیخ کی مراد یہ ہو کہ افعال مذکورہ حقیقۃً کسی سے بھی متصف نہیں ہوسکتے اور نہ ہی مفروضہ کے طور پر انکو حقیقت کے ساتھ متصف مانا جاسکتا ہے یعنی یہ امور اعتباریہ ہیں اور نفس الامر میں کسی سے بھی متصف نہیں ہوتے کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ فعل کے لئے فاعلِ قائم بالفعل کا ہونا ضروری ہے کیونکہ فعل خود نہیں پایا جاسکتا، وہ تو عرض ہے اور عرض کا وجود ذات کے بغیر ناممکن ہے کیونکہ عرض تو قائم بالغیر کو کہتے ہیں مگر یہ معنی تو شیخ کا مراد و مطلوب ہی نہیں کہ امام کا اعتراض لازم آئے کیونکہ شیخ کی مراد یہ ہے کہ استعمال عرفی میں غیر مستعمل ہیں کیونکہ ترکیب کلام میں ان سے کوئی غرض متعلق و مقصود نہیں یعنی شیخ نے فعل یا معنی فعل کے مجازی طرف اسناد سے قبل وجود فاعل کی نفی کی ہے، بالکلیہ وجود فاعل کی نفی نہیں کی۔ اس پر امام کا اعتراض وارد نہیں ہوسکتا کیونکہ ان کے اعتراض کی بنیاد ہی "نفی فاعل موجد" پر ہے اور وہ یہاں مراد ہی نہیں۔ ﴿ثالث﴾ شیخ نے افعال لازمہ کا فاعل یعنی من قام بہ الفعل (جسکے ساتھ فعل قائم ہوتا ہے) مراد لیا ہے اور اللہ تعالیٰ معنی مذکور کے اعتبار سے ان افعال کا فاعل نہیں بن سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی کے ساتھ قیام سرور اور قیام زیادت علم بالحسن کا کوئی قائل نہیں جبکہ امام کے اعتراض کی بنیاد افعال متعدیہ کے فاعل کی نفی پر ہے جو کہ شیخ کا مطلوب ہی نہیں فلا اعتراض علی الشیخ۔ فتأمل ذالك فانه صعب فهمه علی كثير

﴿نوٹ﴾ فاعل حقیقی خفی کی تینوں مثالوں میں شیخ کے مذہب کے مطابق تقریر یوں ہوگی "سرتنی رؤیتك ، یزیدك وجهه حسنا اور اقدمنی بلدك حق لی علی فلان" وغیرہ امثلہ میں فاعل حقیقی موجود فی الخارج نہیں کیونکہ اسرار (خوش کرنا)، ازدیاد (زیادتی کرنا) اور اقدام (چلانا) مذکورہ مثالوں میں فعل مسند کے فاعل مجازی کے لئے فاعل حقیقی نہیں ہیں کیونکہ یہ تو حدث ہیں (شی کا وجود میں آنا) اور امر اعتباری ہیں تو ہم نے اولاً اسناد کو فاعل حقیقی کی طرف مسند کیے بغیر فاعل مجازی سرور، زیادت اور قدوم کی طرف مسند مانا اور پھر ان سے فاعل حقیقی اسرار

،ازدیاد اور اقدام کو مفروض ومتوہم مان لیا اور اسرار، ازدیاد اور اقدام کے سرور، زیادت اور قدوم کے ملابس ومتعلق ہونے کے سبب سے مبالغۃً رؤیت، وجہ اور حق کی طرف اسناد کو منقول کر دیا جیسے فعل کا اسناد فاعل حقیقی سے مبالغۃً فاعل مجازی کی طرف ''فاعلِ مجازی'' کے فعلِ مسند کے ملابس ومتعلق ہونے کی وجہ سے کر دیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ فاعل حقیقی موجود فی الخارج نہیں بلکہ متوہم ومفروض فی الخارج ہے اور فعل کا اسناد فاعل متوہم ومفروض کی طرف غیر معتبر ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ مجاز صرف اسناد میں ہے فعل میں مجاز نہیں پایا جارہا ہے۔ نیز ان کا مجاز عقلی ہونا بھی متعین نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ یہاں مجاز مرسل کے طور پر اقدام وغیرہ بول کر قدوم وغیرہ مراد لیا گیا ہو یا ایسا کلام استعارہ مکنیہ پر مشتمل ہوتا ہے یعنی ذکر مشبہ (حق) مراد مشبہ بہ (مقدم ﷺ لانے والا ﷺ) اور مشبہ بہ کے لوازمات سے اقدام کو ثابت کرنے سے استعارہ مکنیہ تخییلیہ ہو گیا۔ ان دو احتمالات سے ثابت ہو گیا کہ مجاز عقلی والا احتمال متعین نہیں ہو سکتا ہے نیز امثلہ مذکورہ کو دلیل واستشہاد کے طور پر پیش کرنا درست نہیں کہ **قاعدہ** ہے **اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال** یعنی جب کسی چیز کے تعین میں احتمال آجائے تو اسے استدلالاً پیش کرنا باطل ونا جائز ہے۔

**سوال:** شیخ فعل متعدی کے وجود کو عدم میں کیسے قرار دے سکتے ہیں حالانکہ افعال متعدیہ قطعاً متحقق وثابت ہیں کیونکہ امثلہ مذکورہ میں اسرار وغیرہ افعال متعدیہ ثابت فی الوجود ہیں پھر انہیں عدم کے مرتبہ میں کیسے اتارا جا سکتا ہے۔

**جواب:** ان افعال سے ہمارا مطمع نظر ''مقصود اور منظور'' ہے یہ افعال ہمارے منظور بالوقوع نہیں ہیں یعنی ہم نے معنی متعدی کے انتفاء کا جو حکم لگایا ہے وہ کلام سے مقصود کے اعتبار سے ہے وقوع کے اعتبار سے نہیں ہے کیونکہ ان افعال متعدیہ کے ذریعے حقیقی معانی یا ان معانی کے ساتھ خبر دینا متکلم کا مقصود نہیں ہے، انتفاء سے یہی معنی مراد ہے یہ معنی مراد نہیں کہ کلام میں اصلاً فعل متعدی مستعمل نہیں ہوئے کیونکہ ان افعال کا وقوع محض تخیل وایہام پر مبنی ہے اور جو چیز تخیل وایہام کی بنا پر ہو وہ فاعل حقیقی کی محتاج نہیں ہوتی۔

**سوال:** شیخ کے مذہب پر مذکورہ امثلہ میں معنی متعدی غیر موجود اور معنی لازم مقصود یعنی متعدی بولکر لازم مراد لیا یہ تو مجاز لغوی ہو گیا، یہاں مجاز فی الاسناد تو نہ پایا گیا کیونکہ یہ مجاز فی الاطرف ہے اور اسے مجاز لغوی کہتے ہیں جبکہ کلام مجاز فی الاسناد یعنی مجاز عقلی کے لئے چلایا گیا ہے۔

**جواب:** مجازیت اطرف مجاز فی الاسناد کے منافی ومناقض نہیں جیسا کہ **احی الارض شباب الزمان** کی مثال میں گزرا۔ فلا اعتراض۔

**﴿...... قوله ومعرفة حقيقته** الخ۔

**سوال:** ماتن کے قول'' **ومعرفة حقيقته** الخ'' سے ظاہراً فساد لازم آتا ہے کیونکہ حقیقت سے اس باب میں **اسناد الفعل او معناه الى ماهو له** (اسنادِ حقیقت عقلیہ) مراد ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ اسناد کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی ہے اور کبھی خفی لیکن حقیقت بایں معنی کہ یہ اسناد الی ماھولہ ہے ہمیشہ ظاہر ہوتی ہے کیونکہ اسناد الی ماھولہ میں کوئی خفاء وابہام نہیں ہو سکتا لہٰذا ماتن کے قول حقیقت اور پھر ظاہر اور خفی کی طرف تقسیم میں تضاد وتنافی ہے۔

**جواب:** وہ حقیقت جسے معرفتِ حقیقتِ ظاہریہ یا خفیہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اس سے فاعل یا مفعول مراد ہے یعنی فعل یا معنی فعل جب مبنی للفاعل ہوں اور غیر فاعل کی طرف مسند ہوں یا فعل یا معنی فعل مبنی للمفعول ہوں اور مفعول کے علاوہ کی طرف مسند ہوں تو مجاز ہونگے کما مر اور جب فاعل مذکور یا مفعول مذکور ظاہر ہوں تو حقیقت ظاہریہ ہوگی ورنہ خفیہ ہوگی۔

**سوال:۔** اس سے معلوم ہوا کہ ماتن کی مراد یہ ہے کہ اسناد ظاہر یا مخفی ہوگا جبکہ ماتن نے کہا ہے کہ حقیقت (اسناد) کی "معرفت" یعنی نفس معرفت ظاہر یا مخفی ہوگی یعنی آپ کی توجیہ کے مطابق ماتن کو معرفت کا لفظ ذکر کیے بغیر "حقیقته اما ظاهرة او خفية" کہنا چاہیے تھا مگر ماتن کی عبارت اس کے برعکس ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** ماتن نے حقیقت کے متعلق یعنی مسند الیہ حقیقی کے اعتبار سے معرفت کو مجازاً ظہور وخفا سے متصف کر دیا یعنی ماتن نے یہ مجازاً کہا ہے۔ یہی علامہ یاسین کا مختار ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** ومعرفتہ حقیقتہ فرمایا اور" وحقیقته اما ظاهرة واما خفية "نہیں کہا تا کہ اس بات پر نص ہو جائے کہ ظہور وخفاء بحسب العلم ہے نہ کہ بحسب الوجود یعنی کثرت علم بالحقیقت یا قلتِ علم بالحقیقت مراد نہیں۔ یہ علامہ عبدالحکیم کا مختار ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا مذہب مذکور ہو چکا کہ معرفت حقیقت سے ماتن کی مراد وہ فاعل یا مفعول وغیرہ ہے، جس کی طرف فعل وغیرہ مسند ہوتا ہے اور پھر یہ فاعل ومفعول کبھی تو ظاہر ہوتا ہے اور کبھی مخفی ہوتا ہے۔ آئندہ امثلہ بھی شارح کے مذہب کی مؤید ہیں۔

**﴿...... قوله كمافي قوله تعالى** الخ

فاعل حقیقی کے ظاہر ہونے کی مثال ہے کیونکہ تجارت ربح (نفع) کا سبب تھی تو مبنی للفاعل میں اسناد غیر فاعل یعنی سبب کی طرف کر دیا تو مجاز ہو گیا۔ اس کا فاعل حقیقی یعنی رابح "تاجر وارباب تجارت" ہیں۔ یہاں عرف کے اعتبار سے فاعل حقیقی (تاجر) ظاہر ہے۔

**﴿...... قوله كمافي قولك** الخ

یہ فاعل مخفی جو غور وخوض اور تأمل کے بعد حاصل ہوتا ہے کی مثال ہے۔ چونکہ "رؤیت" متکلم کو سرور وخوشی سے موصوف نہیں کر سکتی یعنی رؤیت ذاتی طور پر کسی کو خوش نہیں کر سکتی بلکہ متکلم کو سرور سے متصف کرنے والی حقیقی ذات اللہ تبارک وتعالی ہی کی ہے لہٰذا اللہ تعالی کے علاوہ کی طرف اسناد مجاز ہوا یعنی دراصل جملہ یوں تھا سرني الله تعالى عند رؤيتك ۔ خفاء حقیقت عرفِ استعمال کے سبب ہے کیونکہ حقیقت عرفِ لغت میں مقصود بالاستعمال نہیں ہوتی لہٰذا یہ مجاز لغوی کے منزلہ میں ہوا جس کے لئے حقیقت مستعمل نہیں ہوتی۔

**﴿نوٹ﴾** مذکورہ مثال میں اگر سرور عند الرؤیت مراد ہو تو مجاز ہوگا اور اگر اس سے رؤیت موجبہ للسرور مراد ہو تو حقیقت ہوگا۔ هكذا قال عبد الحکیم۔

**﴿...... قوله وقوله شعر يزيدك وجهه** الخ۔

یہ بھی گزشتہ مثال کی طرح خفائے حقیقت یعنی خفائے فاعل حقیقی کی مثال ہے جو استعمال عرف کے اعتبار سے ہے کما مر آنفا۔

**سوال:۔** فعل "یزید" متعدی بہ دو مفعول ہوتا ہے۔ دوسرے مفعول کے لئے مفعول اول کی طرف اضافت کا صحیح ہونا مشروط ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے زادہم اللہ مرضا کو یوں بھی پڑھ سکتے ہیں" زاد الله مرضهم "جبکہ یہاں مفعول ثانی (حسنا) کی اضافت مفعول اول (کاف ضمیر خطاب) کی طرف درست نہیں یعنی یوں نہیں کہا جا سکتا" يزيد وجهه حسنك "کہ "رخ دلبر" تیرے حسن میں اضافہ کر دیتا ہے کیونکہ حسن مخاطب کا وصف نہیں بلکہ محبوب کا وصف ہے جس کی طرف وجھہ کی ضمیر مجرور راجع ہے لہٰذا یزید وجہہ کی عبارت ہی صحیح نہیں ہے۔

**جواب:۔** یہاں مضاف محذوف ہے یعنی تقدیر عبارت یوں بنی" يزيد وجهه علم حسنك "اور شعر کی عبارت یوں ہوئی علماً بحسن

فی وجھہ اذامازدتہ نظراً۔

**وَأَنْكَرَهُ السَّكَّاكِيُّ ذَاهِبًا إِلَى أَنَّ مَامَرَّ وَنَحْوَهُ اسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالرَّبِيعِ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ بِقَرِينَةِ نِسْبَةِ الْاِنْبَاتِ إِلَيْهِ وَعَلَى هٰذَا الْقِيَاسِ غَيْرُهُ۔**

﴿ترجمہ﴾ اور علامہ سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا اس طرف جاتے ہوئے کہ بیشک گزشتہ امثلہ اور اس جیسے اقوال استعارہ کنایہ ہیں اس بناء پر کہ (قائل کی) مراد (یہ ہے کہ) ربیع فاعل حقیقی ہے اسی کی طرف انبات کی نسبت کے قرینہ کے سبب اور باقی امثلہ کو اسی (طریقہ) پر قیاس کرلیا جائے۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ علامہ سکاکی مجاز عقلی کا انکار کرتے ہیں۔ علامہ مجاز عقلی کے انکار پر چند دلائل پیش کرتے ہیں۔ ﴿اولاً﴾ علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ "مجاز" اعتبارات بلغاء کی خاطر ضرورت کے طور پر خلاف اصل ثابت ہے اور ضرورت وخلاف اصل کو بقدر ضرورت ہونا چاہیے لہٰذا طرف میں مجاز یعنی مجاز لغوی قطعی طور پر ثابت ومسلم ہے تو اسی پر کفایت کرنا چاہیے، مجاز فی الاسناد کو مان لینا ضروری نہیں ہے اگرچہ مجاز فی الاسناد میں بھی کوئی خرابی نہیں مگر مجاز لغوی سے ضرورت پوری ہورہی ہے تو پھر مجاز عقلی ماننے کی کیا ضرورت ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ مجاز فی الطرف اور مجاز فی الاسناد ماننے کی وجہ سے کلام میں قدر تردد پایا گیا مگر چونکہ مجاز فی الطرف مسلم ومحقق فی کلام العرب ہے تو حقیقی تردد "مجاز فی الاسناد" ماننے کے بعد ثابت ہوا اور قاعدہ ہے "ردماتردد فیہ الی الیقین" کہ متردد چیز کو یقینی میں تبدیل کردو۔ لہٰذا مجاز عقلی کو نہ ماننا ہی تردد سے نجات کا واحد ذریعہ ہے۔ ﴿ثالثاً﴾ اعتبارات بلغاء کو قلتِ انتشار اور عدم تقریب ضبط سے بچانا جب استعارہ بالکنایہ سے ممکن ہے تو پھر مجاز عقلی کو بلاضرورت کیوں مانیں۔ لہٰذا علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی کی تمام امثلہ میں استعارہ بالکنایہ مراد ہے یعنی علامہ سکاکی مبالغہ کے طور پر فاعل مجازی کی فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ کے قائل ہیں جس کی تفصیل آرہی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ علامہ سکاکی اپنے مذہب پر مثال پیش کرتے ہیں کہ انبت الربیع البقل میں ذکر ربیع (مشبہ) مراد قادر مطلق یعنی اللہ تعالیٰ (مشبہ بہ) اور مشبہ بہ (قادر مطلق) کے لوازمات سے انبات کو ثابت کیا تو یہ استعارہ مکنیہ تخییلیہ ہوگیا۔

﴿......**قولہ ان المراد بالربیع** الخ۔ علامہ سکاکی کے مذہب پر استعارہ کنایہ کی تفصیل یوں ہوگی کہ فاعل مجازی (مشبہ مثلاً ربیع) کو فاعل حقیقی (مشبہ بہ مثلاً اللہ تعالیٰ قادر مطلق) کے ساتھ تشبیہ دیکر گویا یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ فاعل مجازی بھی فاعل حقیقی کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور پھر فاعل مجازی (مشبہ) ہی کو ذکر کرتے اور فاعل حقیقی (مشبہ بہ) کے لوازمات مساویہ سے کسی لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کرتے ہیں جس سے استعارہ مکنیہ تخییلیہ وغیرہ بن جاتا ہے۔ علامہ سکاکی کے مذہب پر مجاز عقلی کی تمام امثلہ میں یہی توجیہ کی جائیگی۔ جمہور کا مذہب ماقبل گزر چکا ہے رجوع کرلیا جائے۔

**سوال:** علامہ سکاکی تو استعارہ مکنیہ میں تخییل کے لئے صورت وہمیہ کو مشروط رکھتے ہیں یعنی مشبہ بہ کے لوازمات وہمیہ سے کسی لازم کو ثابت کرنا تخییل ہے لہٰذا مثال مذکور میں تخییل کی بابت یوں کہنا چاہیے تھا "انبات جیسی چیز جو کہ لوازمات مشبہ بہ سے ہے کا ثبوت تخییل ہے" جبکہ آپ نے

کہا کہ "اثبات جو مشبہ بہ کے لوازمات مساویہ میں سے ہے کا ثبوت تخییل ہے۔"

**جواب:** سکاکی کا یہ مشہور مذہب مجاز عقلی کے علاوہ میں ہے اور مجاز عقلی میں واقع ہونے والا کبھی متحقق و ثابت بھی ہو سکتا ہے۔

**سوال:** آپ نے مشبہ بہ کے لوازمات مساویہ کی قید لگائی اور اسکی مثال "انبت الربیع البقل" سے دی جو کہ درست نہیں کیونکہ اثبات سے "اثبات بالفعل" مراد ہو تو لازم کا غیر مساوی ہونا لازم آتا ہے کیونکہ فاعل حقیقی تو قدیم ہے اور اثبات حادث للہذا فاعل مختار تو ثابت ہے مگر اثبات کبھی ثابت نہیں رہتا ہے یعنی فاعل تو زمانہ قدیم میں بھی تھا جبکہ اثبات اس وقت موجود نہیں تھا لہٰذا یہ لوازمات غیر مساویہ سے ہوا کیونکہ لوازمات مساویہ تو ذات ملزوم کے ساتھ متحقق ہوتے ہیں جبکہ یہاں ذات قدیم اور اثبات یعنی لازم حادث ہے اور اگر اثبات سے اثبات بالقوہ مراد ہے تو پھر یہ یقیناً لازم مساوی ہوا کیونکہ جب سے اللہ تعالیٰ کی ذات موجود ہے تب سے وہ اثبات پر قادر ہے مگر اس صورت میں فساد معنی لازم آیا کہ "ربیع" بھی اثبات پر قادر ہے کیونکہ تشبیہ اثبات میں دی گئی جس کا مطلب ہے کہ جیسے فاعل حقیقی اثبات پر قادر ہے ایسے ہی ربیع بھی اثبات پر قادر ہے اور یقیناً ربیع کے اثبات پر قادر ہونے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

**جواب:** اثبات سے اثبات بالفعل مراد ہے مگر مساوات سے عدم انفکاک (جب لازم پایا جائے تو مشبہ بہ بھی پایا جائے اور جب منتفی ہو تو مشبہ بہ بھی منتفی ہو جائے۔ یہ لوازم مساویہ کی تعریف ہے) مراد نہیں کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ مساوات سے خاصہ مراد ہے یعنی فعل مذکور مشبہ بہ ہی سے پایا جاتا ہو یا تو اثبات علی الاطلاق مشبہ بہ کا خاصہ ہو یا مشبہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاصہ ہو اور اثبات کے اللہ تعالیٰ سے موجود ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس معنی میں اللہ تعالیٰ کے تحقق کا اثبات کے تحقق سے پہلے ہونا منافی نہیں۔ فلا اشکال۔

**وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُرَادُ بِالْعِيْشَةِ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فِىْ عِيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ صَاحِبَهَا وَأَنْ لَّاتَصِحَّ الْاِضَافَةُ فِىْ نَحْوِ نَهَارُهٗ صَائِمٌ لِبُطْلَانِ اِضَافَةِ الشَّىْءِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَأَنْ لَّايَكُوْنَ الْأَمْرُ بِالْبِنَاءِ لِهَامَانَ وَأَنْ يَّتَوَقَّفَ نَحْوُ أَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ عَلَى السَّمْعِ وَاللَّوَازِمُ كُلُّهَا مُنْتَفِيَةٌ وَلِأَنَّهٗ يَنْتَقِضُ بِنَحْوِ نَهَارُهٗ صَائِمٌ لِاشْتِمَالِ عَلٰى ذِكْرِ طَرَفَيِ التَّشْبِيْهِ.........**

**﴿ترجمہ﴾** اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ (بات چند خرابیوں کو) مستلزم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول "فی عیشۃ راضیۃ" میں عیشہ سے مراد صاحب عیشہ ہو اور (اس بات کو مستلزم ہے کہ) نہارہ صائم جیسے اقوال میں اضافت صحیح نہ رہے کیونکہ شے کی اضافت اپنی ذات کی طرف باطل ہوتی ہے اور (اس بات کو مستلزم ہے کہ) ہامان کو بناء کا حکم نہ دیا گیا ہو اور (اس بات کو بھی مستلزم ہے کہ) انبت الربیع البقل جیسی امثلہ (اللہ تعالیٰ کے اسماء ہونے میں) سمع پر موقوف ہوں اور یہ تمام لوازمات باطل ہیں۔ اور اس لئے (بھی ہمیں اس میں نظر ہے) کہ استعارہ کنایہ کا قول نہارہ صائم جیسی امثلہ سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ تشبیہ کی دونوں طرفوں پر مشتمل ہے۔.........

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن علامہ سکاکی کے مذہب کو رد کرنا چاہتے ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ اگر علامہ سکاکی کے موقف کو صحیح

مان لیا جائے تو چند وجوہ سے بطلان لازم آئیگا (1) ظرفیه الشی لنفسه ۔(2) اضافة الشی الی نفسه ۔(3) "یاهامان ابن لی" جیسی امثلہ میں نداء کسی کو اور حکم کا کسی اور کو ہونا لازم آئیگا۔(4) "انبت الربیع البقل ،شفی الطبیب المریض اور سرتنی رؤیتك " جیسی امثلہ سے اسماء مذکورہ کا اللہ تعالی کے لئے موقوف علی السمع ہونا لازم آئیگا۔(5) تخلف لازم آئیگا۔ یہ تمام کی تمام صورتیں باطل اور جس سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل۔ معلوم ہوا کہ مجاز عقلی کا انکار کر کے اسے استعارہ کنایہ ثابت کرنا باطل۔ تمام صورتوں کی تفصیل ذیل میں ملاحظہ ہو نیز علامہ سکاکی کی طرف داری میں علامہ تفتازانی کے اجوبہ بھی ملاحظہ کیے جائیں گے۔

﴿......قوله ونيه نظر الخ۔ ماتن قول مذکور سے علامہ سکاکی کے مذہب کو انہی کے قول تشبیہ کی روشنی میں رد کرنا چاہتے ہیں یعنی فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دینا اور مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد ہونے کا دعوی کرنا اور پھر مشبہ بہ کے لوازمات مساویہ سے کوئی لازم مشبہ کی طرف منسوب کر دینا علامہ سکاکی کے مذہب کے مطابق "استعارہ" ہے اور یہ استعارہ مجاز عقلی کے رد میں پیش کیا گیا ہے حالانکہ اسے مجاز عقلی کے رد میں پیش کرنا درست نہیں کیونکہ یہ چند وجوہ سے بطلان کو مستلزم ہے اور مستلزم بطلان باطل ہوتا ہے لہٰذا مجاز عقلی کے رد میں استعارہ ماننا باطل ہوا۔ کیونکہ اگر استعارہ مکنیہ مانیں تو چند بطلان لازم آتے ہیں ﴿اول﴾ ظرفیۃ الشی لنفسہ جیسے "فی عیشۃ راضیۃ" میں استعارہ بالکنایہ مانیں تو ظرفیۃ الشی لنفسہ لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے یعنی ذکر عیشہ (مشبہ) مراد صاحب عیشہ (مشبہ بہ) گویا دعوی ہو گیا کہ عیشہ صاحب عیشہ کا کوئی فرد اور راضیہ جو صاحب عیشہ کا لازم مساوی ہے کی نسبت عیشہ کی طرف کر دی تو استعارہ کنایہ تخیلیہ ہو گیا۔ اس میں مشبہ اور مشبہ بہ تک تو بات ٹھیک ہے مگر جب راضیہ کی ضمیر عیشہ جس سے صاحب عیشہ مراد ہے کی طرف لوٹی تو ظرفیت الشی فی نفسہ لازم آیا کیونکہ تقدیر عبارت یوں بنی "فی صاحب العیشۃ راضیۃ صاحبھا" یعنی صاحب عیشہ (زندگی والا خود) صاحب عیشہ یعنی اپنے آپ میں خوش ہے اور اسی کا نام ظرفیۃ الشی فی نفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔﴿ثانی﴾ اضافۃ الشی ءالی نفسہ یعنی جن امثلہ میں فاعل مجازی "فاعل حقیقی" کی طرف مضاف ہو تو ان تمام صورتوں میں اضافۃ الشی ءالی نفسہ لازم آتا ہے جیسے نہارہ صائم میں "نہار" فاعل مجازی (مشبہ) بولا اور ضمیر مجرور فاعل حقیقی (روزہ دار جو کہ مشبہ بہ ہے) یعنی فاعل مجازی بولکر فاعل حقیقی مراد لیا تو یہ استعارہ مکنیہ ہو گیا اور چونکہ نہار اور ضمیر مجرور سے شی ءواحد ہی مراد ہے تو نہار کا ضمیر مجرور کی طرف مضاف ہونا اضافۃ الشی ءالی نفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔﴿ثالث﴾ نیز استعارہ کنایہ ماننے سے لازم آئیگا کہ یاہامان ابن لی صرحا میں حکم ہامان کو نہ ہو بلکہ ذاتی طور پر عملہ ہی کو ہو حالانکہ خطاب ہامان کو ہے، عملہ کو نہیں ہے کیونکہ ہامان فاعل مجازی (مشبہ) اور عملہ فاعل حقیقی (مشبہ بہ) پھر مشبہ (ہامان) ذکر کر کے مشبہ بہ (عملہ) مراد لیا اور مشبہ بہ کے لوازمات مساویہ سے بناء (تعمیر) کو اس کے لئے ثابت کر دیا تو استعارہ مکنیہ تخیلیہ ہو گیا اور اس مثال میں حکم اور نداء کو ہامان کے لئے نہ ماننا باطل کیونکہ "نداء اور صدا کسی کو اور خطاب کسی کو" فساد کو مستلزم ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ لایجوز تعدد الخطاب فی کلام واحد من غیر تثنية او جمع او عطف (یعنی کلام واحد میں تثنیہ، جمع یا عطف کے بغیر متعدد لوگوں سے خطاب ناجائز ہے) اور یہ بطلان استعارہ کنایہ ماننے سے لازم آیا لہٰذا استعارہ کنایہ ماننا بھی باطل۔﴿رابع﴾ انبت الربیع البقل ،شفی الطبیب المریض اور سرتنی رؤیتك وغیرہ امثلہ کا موقوف علی السمع ہونا لازم آئیگا کیونکہ ان تمام امثلہ میں فاعل مجازی (ربیع، طبیب، رؤیت وغیرہ) سے فاعل حقیقی یعنی اللہ تعالی قادر مطلق مراد ہے اور پھر فاعل مجازی کو ذکر کیا اور فاعل حقیقی کے لوازمات مساویہ (انبات، شفاء، سرور) کو ثابت کیا تو استعارہ مکنیہ تخیلیہ ہو گیا۔ اللہ تعالی کے تمام

اسماء توقیفی یعنی وہی ہیں جو شریعت نے بتائے اور سکھائے ہیں اور ربیع ،طبیب اور رؤیت کا موقوف بر شرع ہونا یعنی اللہ تعالی یا رسول اللہ کی طرف سے ان کی تعلیم کا ہونا باطل ہے فالملزوم مثلہ۔ ﴿خامس﴾ اگر علامہ سکا کی کا موقف مان لیا جائے تو تخلف لازم آتا ہے یعنی مانا کچھ اور ثابت کچھ اور ہوا کیونکہ جن مثالوں میں فاعل مجازی فاعل حقیقی کی طرف مضاف ہے ان میں استعارہ کنایہ ثابت ہی نہیں ہورہا ہے کیونکہ استعارہ کنایہ کے لئے ضروری ہے کہ ذکر صرف مشبہ ہو اور پھر مشبہ بہ ذکر کئے بغیر "مشبہ بہ" مراد لینا (کمامر) کا نام ہے اور اسکی علامہ سکا کی نے تصریح بھی کی ہے جبکہ مثالوں میں طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں موجود ہیں جس پر استعارہ کنایہ کی تعریف ہی صادق نہیں آتی مثلا نہارہ صائم میں نہار مشبہ ہے اب مکنیہ میں فقط مشبہ مذکور ہوتا ہے اور مشبہ بولکر مشبہ بہ مراد لیا جاتا ہے مگر مثال مذکور میں مشبہ (نہار) اور مشبہ بہ (ہ ضمیر مجرور مضاف الیہ) دونوں مذکور ہیں۔معلوم ہوا کہ یہاں استعارہ مکنیہ ہی نہیں پایا جارہا حالانکہ ہم نے ان میں استعارہ مکنیہ مانا ہے اور مانی ہوئی چیز کے ثابت نہ ہونے کا نام تخلف ہے جو کہ نقیضِ دلیل ہے۔لہٰذا جب لازم (اضافۃ الشی وظرفیۃ الشی فی نفسہ والی نفسہ اور اسمائے الہی کے غیر کا توقیفی ہونا) منتفی ہوا تو ملزوم مذکور (کنایہ مراد ہونا) بھی منتفی ہوگیا کیونکہ قاعدہ ہے کہ "انتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم لہٰذا مطلوب "(مجاز عقلی کا ہونا) بھی ثابت ہوگیا۔

**سوال:۔** پانچویں نمبر پر مذکور وجہ سے تو معلوم ہوا کہ یہاں ضمیر مجرور مضاف الیہ (مشبہ بہ) اور نہار (مشبہ) سے دو الگ ،الگ چیزیں مراد ہیں اور صائم کی ضمیر دوسرے معنی کے اعتبار سے نہار کی طرف راجع ہے جبکہ ماقبل مذکور ماتن کے قول سے معلوم ہوا کہ ضمیر مجرور اور نہار سے ایک شی مراد ہے لہٰذا یہ پانچویں صورت ماتن کے ماقبل مذکور قول کے مخالف ہوگئی۔جو کہ درست نہیں۔

**جواب:۔** ماتن کا یہ قول علامہ سکا کی کے قول کی تردید میں ایک اور ضرب کاری ہے یعنی اگر علامہ سکا کی فاعل مجازی بول کر فاعل حقیقی مراد لیتے ہیں تو اضافۃ الشی وغیرہ کا فساد لازم آتا ہے اور اگر صنعت استخدام کے ذریعے ضمیر سے فاعل مجازی کو کسی دوسرے معنی میں مراد لیکر راجع کرتے ہیں تو تخلف لازم آتا ہے اور یہ ساری باتیں ممنوع ہیں فالملزوم مثلہ یعنی استعارہ مکنیہ کا ماننا بھی باطل ہوگیا۔

## شارح تلخیص کا مذہب

شارح تلخیص علامہ تفتازانی ماتن پر اعتراض کرتے ہیں کہ ماتن کا رد مذکور "فی عیشۃ راضیۃ" وغیرہ باقی امثلہ میں بھی پائے جانے والے دو احتمالات میں سے کسی ایک پر مبنی ہے ﴿اولاً﴾ جب ضمیر اور اس کے مرجع سے ایک ہی مراد ہو تو پھر اعتراض مذکور فی المتن لازم آئیگا اور اگر ہم صنعت استخدام یعنی عیشہ کا لفظ بولکر اس کے حقیقی معنی تعیش (زندگی یا انسان جس کے ساتھ زندگی گزارتا ہے) مراد ہو اور اسکی طرف ضمیر لوٹا کر دوسرا معنی (صاحب عیشہ) مراد لیں اور یہی صنعت استخدام باقی امثلہ میں بھی جاری کریں تو پھر تمام امثلہ سے اعتراض ختم ہوجائیگا۔﴿ثانیاً﴾ جب مشبہ (مثلاً ربیع ،عیشہ ،نہار ،نہر اور امیر وغیرہ) سے مشبہ بہ (مثلاً قادر مطلق ،صاحب عیشہ ،روزہ دار ،پانی اور عملہ) حقیقۃً مراد ہو تو ماتن کے اعتراض کا ورود درست ہوسکتا ہے مگر علامہ سکا کی مشبہ بولکر حقیقۃً مشبہ بہ مراد نہیں لے رہے بلکہ ادعاءً مشبہ بہ مراد لے رہے ہیں یعنی ایک چیز کے دو فرد ہیں ایک متعارف اور دوسری غیر متعارف تو مذکورہ امثلہ میں غیر متعارف بول کر ادعاءً اور مبالغۃً متعارف فرد (مولی سبحانہ وغیرہ) مراد لیا گیا ہے لہٰذا ظرفیت الشی لنفسہ یا اضافۃ الشی الی نفسہ لازم نہیں آئی۔علامہ سکا کی نے اپنی کتاب میں اسکی تصریح کی ہے۔ماتن

شاید امام سکاکی کی تصریح سے ناواقف ہیں۔ فلااعتراض علی العلامه السکاکی ۔مگر یہ جواب مردود ہے کیونکہ ربیع "انبات بقل" کے لئے فاعل مجازی ہے جس کے لئے قادریت کا دعویٰ کیا گیا ہے اور انبات بقل قائم بالربیع بھی نہیں تو حق یہ تھا کہ انبات کا اسناد فاعل حقیقی ومختار حقیقی کی طرف کیا جاتا جب کہ اسناد فاعل مجازی کی طرف کر دیا گیا ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ اسناد الفعل او معناہ الی غیر ماھو لہ کا نام مجاز عقلی ہے۔ بس یقینی طور پر ثابت ہو گیا کہ علامہ سکاکی کے لئے دو میں سے ایک بات لازماً ثابت ہوتی ہے کہ اگر فاعل مجازی سے مبالغۃً فاعل حقیقی ادعائی مراد لیں تو مجاز عقلی لازم آتا ہے اور اگر ماتن کے مذکورہ احتمال پر فاعل مجازی سے حقیقۃً فاعل حقیقی ہی مراد لیں تو مذکورہ بالا وجوہ سے بطلان لازم آتا ہے۔ وھو اشکال صعب لامحیص عنه. ﴿ثالثاً﴾ ہم استعارہ مراد لینے میں ذکر طرفین کے مطلقاً ممنوع ہونے کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ استعارہ میں ذکر طرفین اس وقت ممنوع ہوتا ہے جب وہ دونوں تشبیہ پر دلالت کر رہے ہوں یعنی وہاں تشبیہ کے لحاظ کے بغیر معنی درست نہ ہو رہا ہو تو ذکر طرفین ممنوع ہے اور تشبیہ کا لحاظ یا تشبیہ پر دلالت اس وقت پائی جاتی ہے جب "مشبہ بہ" مشبہ کی صفت بن کر حقیقۃً یا حکماً خبر یا حال بن رہا ہوں جیسے زید اسد، رأیت زیداً اسداً یا مررت برجل اسد وغیرہ امثلہ۔ ایسی صورت میں تشبیہ پر دلالت کے لئے ادات تشبیہ کو مقدر ماننا لازم ہے ورنہ اجتماع طرفین کا ممنوع ہونا لازم آئیگا اور اگر ذکر طرفین تشبیہ پر دلالت نہیں کرتے اور لحاظ تشبیہ کے بغیر بھی معنی صحیح ہو رہا ہو تو ذکر طرفین ممنوع نہیں جیسے قَدْ زَرَّ اَزْرَارَهُ عَلَى الْقَمَرِ . اس مثال میں ضمیر مجرور مضاف الیہ شخص (مشبہ) کی طرف لوٹ رہی ہے اور قمر مشبہ بہ ہے تو یہ استعارہ مصرحہ ہو گیا۔ امام سکاکی نے اسے استعارہ کے باب میں شمار کیا ہے حالانکہ یہ ذکر طرفین پر مشتمل ہے۔ ان اردت الاطلاع علی التفصیل فعلیك بالمطول ۔

# اَحْوَالُ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ ــــــــــــ

﴿ترجمه﴾ (یہ) مسندالیہ کے احوال (ہیں)۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصه﴾ ماتن جب علم معانی کے باب اول یعنی احوال اسناد خبری سے فارغ ہوئے تو اب احوال مسندالیہ کو بیان کرنے جا رہے ہیں۔ احوال مسندالیہ میں مذکور ہونے والی ابحاث یہ ہیں (1) بحث حذف۔ (2) بحث ذکر۔ (3) بحث تعریف۔ (4) بحث تنکیر۔ (5) بحث وصف مسندالیہ۔ (6) مبحث تاکید مسندالیہ۔ (7) مبحث بیان مسندالیہ۔ (8) مبحث ابدال از مسندالیہ۔ (9) مبحث عطف۔ (10) مبحث فصل۔ (11) مبحث تقدیم۔ (12) مبحث تاخیر۔

## احوال المسند الیه.

**سوال:** یہ بحث احوال مسندالیہ کے بیان میں ہے اور احوال مسندالیہ میں حقیقت ومجاز، کلی وجزئی، جوہر وعرض اور مسندالیہ کا ثلاثی یا رباعی ہونا بھی شامل ہے مگر آپ ان سے بحث نہیں کرتے حالانکہ یہ بھی احوال مسندالیہ میں شامل ہیں کما ھو الظاہر۔

**جواب:** دراصل یہاں حیثیت کی قید ملحوظ ہے یعنی مسندالیہ کے احوال اس حیثیت سے کہ وہ مسندالیہ ہے جبکہ حقیقت ومجاز "وضع" کے اعتبار سے، جزئی وکلی "لفظ" کے لحاظ سے، جوہر وعرض باعتبار ذات اور ثلاثی ورباعی ہونا مسندالیہ کو تعداد حروف کے اعتبار وحیثیت سے عارض ہوتا ہے لہٰذا وہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔

**سوال:** مسندالیہ کو من حیث المسند الیہ (صرف مسندالیہ کی حیثیت سے) عارض ہونے والے امور میں "رفع" بھی شامل ہے مگر پھر بھی اسے یہاں نہیں بیان کیا جاتا بلکہ یہ کتب نحویہ میں مذکور ہوتا ہے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ لام میں جاری ہونے والی اقسام اضافت کی صورت میں جاری ہوتی ہیں (جیسا کہ عنقریب آرہا ہے) تو یہاں اضافت سے اضافت عہد خارجی مراد ہے اور معہود وہ احوال ہیں جن سے مسندالیہ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے۔ رفع اگرچہ مسندالیہ کو من حیث المسند الیہ لاحق ہوتا ہے مگر اس سے لفظ مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوتا لہٰذا رفع ہماری بحث سے خارج ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ یہاں وہ احوال وعوارض ذکر کیے جائیں گے جو مسندالیہ کو "اس باب میں" اسکی ذات کے اعتبار سے لاحق ہوتے ہیں مطلقاً مسندالیہ کی ذات کو لاحق ہونے والے احوال مراد نہیں کہ اعتراض مذکور لازم آئے۔

**سوال:** مسندالیہ اور مسند دونوں کلام کی جزو ہیں اور دونوں پر ہی اخبار (خبر دینا) موقوف ہے تو پھر احوال مسندالیہ کو احوال مسند پر کیوں مقدم کیا۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ اس لئے کہ مسندالیہ کلام کا رکن اعظم ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ مسندالیہ پر جس طرح اخبار موقوف ہے ایسے ہی مسند بھی موقوف ہے کیونکہ مسندالیہ سے ذات اور مسند سے صفت مراد ہے اور **قاعدہ** ہے کہ "**الصفة تتوقف على الموصوف**" کہ صفت موصوف پر موقوف ہوتی ہے بخلاف مسند کے کیونکہ اس پر اخبار تو موقوف ہے مگر مسندالیہ موقوف نہیں اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا مسندالیہ کی تقدیم ضروری تھی۔

## أَمَّا حَذْفُهُ فَلِلاحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ بِنَاءً عَلَى الظَّاهِرِ....

**﴿ترجمہ﴾** بہرحال مسندالیہ کو حذف کرنا تو ظاہر پر بناء کرتے ہوئے عبث سے بچنے کے لئے ہوتا ہے۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اب احوال مسندالیہ کو تفصیلاً ذکر کر رہے ہیں اور ان میں سے پہلا حال "حذف مسندالیہ" ہے اور حذف دو چیزوں پر موقوف ہے ﴿اول﴾ اغراضِ حذف جو اس فن کے علاوہ نحو وغیرہ میں مذکور ہوتی ہیں۔ ﴿ثانی﴾ **مرجحات الحذف على الذكر** یعنی حذف کے لئے ذکر کے خلاف کسی مرجح کا پایا جانا۔ ماتن قولِ مذکور سے حذف مسندالیہ (مبتداء) کے چند "مرجحات الحذف علی الذکر" بیان کر رہے ہیں جو کہ یہ ہیں۔ (1) عبث سے بچنے کے لئے حذف کرنا (2) عقلی اور لفظی دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کے سبب حذف کرنا۔ (3) قرینہ کی موجودگی میں سامع کی خبرداری کا امتحان لینے کے لئے حذف کرنا۔ (4) سامع کی خبرداری کی مقدار جاننے کے لئے حذف کرنا۔ (5) تعظیماً مسندالیہ کو زبان کی ناپاکی و پلیدی سے دور اور پاک رکھنے کا وہم ڈالنے کے لئے حذف کرنا (6) تحقیراً مسندالیہ کی ناپاکی و پلیدی سے زبان کو دور و پاک رکھنے کا وہم ڈالنے کے لئے مسندالیہ کو حذف کرنا (7) حذف کرنا تا کہ ضرورت کے وقت انکار کی گنجائش رہے (8) مسندالیہ کا تعین یا تعین کا دعوی ظاہر کرنے کے لئے مسندالیہ کو حذف کرنا۔ دیگر بھی کچھ مرجحات حذف ہیں جیسے (9) ضیق المقام، (10) وزن، سجع یا قافیہ پر حفاظت (11) سامع کے علاوہ حاضرین سے مسندالیہ کو مخفی رکھنے کے لئے بھی مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

## حذف مسندالیہ

﴿......قولہ اما حذفہ الخ

**سوال:۔** حذف تو فاعل کا فعل ہے کیونکہ یہ مصدر ہے لہٰذا یہ شخص وفاعل کے اوصاف میں سے ہوا پھر اسے مسندالیہ کو عارض ہونے والے اوصاف میں کیسے شمار کیا جاسکتا ہے۔

**جواب:۔** ﴿اولاً﴾ ماتن نے مجازاً مصدر بولکر حاصل مصدر یعنی انحذاف مراد لیا۔ ﴿ثانیاً﴾ حذف مصدر مبنی للمفعول ہے یعنی محذوف کے معنی میں ہے تو یہ مسندالیہ کے احوال واوصاف سے ہوا نہ کہ فاعل وشخص کے اوصاف سے۔

**سوال:۔** احوال مسندالیہ متعدد ہیں جیسا کہ آرہا ہے تو پھر ان میں سے حذف ہی کو مقدم کرنے کی کیا وجہ ہے۔

**جواب:۔** کیونکہ حذف سے عدم اتیان بالمسند الیہ (مسندالیہ کو نہ لانا) مراد ہے اور **قاعدہ** ہے کہ "**عدم الحادث سابق علی وجودہ**" یعنی حادث کا عدم (طبعًا) اس کے وجود پر مقدم ہوتا ہے تو ہم نے وضع میں بھی مقدم کر دیا تا کہ وضع طبع کے مطابق رہے۔

**سوال:۔** عدم الحادث سابق علی وجودہ سے تقدم حذف علی الذکر ہی مستفاد ہے کیونکہ "حذف" ذکر کا مقابل ہے مگر دیگر احوال جیسے تعریف وتنکیر وغیرہ وہ تو حذف کے مقابل نہیں ہیں لہٰذا ان پر حذف کو مقدم کیوں کیا نیز تعریف وتنکیر کا اعتبار محذوف میں بھی تو کیا جاسکتا ہے پھر ان پر حذف کو کیوں مقدم کیا۔

**جواب:۔** ﴿اولاً﴾ بقیہ احوال ذکر پر ہی متفرع ہوتے ہیں یعنی ذکر کی فرع ہیں کیونکہ ذکر انکی تفصیل ہے اور **قاعدہ** ہے کہ **مقدم علی الاصل یستحق التقدم علی الفرع** کہ اصل پر مقدم فرع پر بدرجہ اولی مقدم ہوتا ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ اگرچہ تعریف وتنکیر کا اعتبار حذف میں بھی کیا جاسکتا ہے مگر مذکور پر قیاس کرتے ہوئے انہیں بھی مؤخر کر دیا گیا ہے کیونکہ مذکور میں ان کا جاری ہونا محذوف میں جاری ہونے سے اظہر ہے کہ یہ مذکور کی تفصیل ہیں۔

**سوال:۔** ماتن نے مسندالیہ کے باب میں عدم اتیان بالمسند الیہ کو حذف اور عدم اتیان بالمسند کو ترک کے ساتھ کیوں تعبیر کیا یا دونوں کو حذف یا دونوں کو ترک کے ساتھ تعبیر کرتے ایک کو حذف اور دوسرے کو ترک کے ساتھ تعبیر کرنے میں کیا نکتہ ہے۔

**جواب:۔** مسندالیہ کے لئے حذف کا لفظ استعمال کیا تا کہ مسندالیہ کے رکن اعظم اور اسکی احتیاجی کی شدت کی طرف اشارہ ہوسکے اور یہ لفظ حذف کے بغیر ممکن نہیں تھا کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ **المحذوف کالملفوظ** (محذوف ملفوظ ومذکور کی طرح ہے) تو گویا حذف کے لفظ کا مطلب ہوا کہ کوئی شی لائی گئی اور پھر اسے حذف کر دیا یعنی مسندالیہ مذکور ہوا تھا مگر پھر امر معنوی کی وجہ سے حذف کر دیا گیا بلکہ وہ بھی ملفوظ، ملحوظ اور مذکور کے درجہ میں ہے۔ مسند کو یہ درجہ حاصل نہیں تو اس کے لئے ترک کا لفظ استعمال کر دیا کہ گویا وہ سرے سے ذکر ہی نہیں کیا گیا۔

**سوال:۔** ماتن نے مسندالیہ کے حذف کی جو مثال (قال لی کیف انت قلت علیل) دی ہے وہ مبتداء (مسندالیہ یعنی انا علیل) کے حذف کی ہے جبکہ مسندالیہ کا مفہوم عام ہے جو فاعل، حروف مشبہ بالفعل اور کان فعل ناقص وغیرہ کے اسم کو بھی شامل ہے حالانکہ ماتن نے فاعل (مسندالیہ) کے حذف کی امثلہ بیان نہیں کی نیز شارح کی بیان کردہ امثلہ بھی مبتداء (مسندالیہ) کی ہیں۔

**جواب:** اغراض حذف تین ہیں ﴿اول﴾ امر معنوی للحذف جو کہ یہاں مراد ہے یعنی حذف مسندالیہ سے بغیر کسی قائم مقام کے "حذف بالقرینۃ المعہد" مراد ہے (کسی غرض معنوی کی وجہ سے حذف کرنا) جو کہ صرف حذف مبتداء (مسندالیہ) ہی میں پایا جاتا ہے لہٰذا ماتن نے امر معنوی للحذف کی وجہ سے مبتداء کی امثلہ پر ہی اکتفا کیا ہے باقی کی امثلہ پیش نہیں کی کیونکہ یہ صورت ان میں جاری ہی نہیں ہوتی جیسا کہ باقی دو غرضوں سے معلوم ہو جائیگا ﴿ثانی﴾ حذف بالقائم مقام (امر داعی الی الحذف) یعنی بغیر قرینہ کے محض قائم مقام کے سبب کسی کو حذف کر دینا جیسا کہ فاعل کے حذف کے لئے قائم مقام کا ہونا ضروری ہے اور یہ بات نیابت (قائم مقام)، استثنائے مفرغ اور حذف مصدر کے باب میں مذکور ہے۔ ﴿ثالث﴾ امر لفظی للحذف یہ صورت صرف التقائے ساکنین ہی میں جاری ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ امر معنوی للحذف فقط مسندالیہ یعنی مبتداء کے حذف میں ہی ممکن تھا تو مبتداء محذوف کی مثال ہی پیش کی کیونکہ باقی میں اس حیثیت سے حذف جائز نہیں ہے۔

﴿نوٹ﴾ مسندالیہ کے حذف و ذکر وغیرہ کے احوال بعض ، بعض کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں یعنی لفظ "او" سے مانعۃ الخلو (کسی بھی مرجح کا نہ ہونا) مراد ہے مانعۃ الجمع (دیگر مرجحات کا بھی پایا جانا) مراد نہیں ہے مگر اس باب میں اصل اعتبار مقصود و ملحوظ کا ہوگا اگر ایک حال کے ساتھ دوسرے بھی ثابت ہو رہے ہوں تو ان کا ثبوت غیر مقصود و غیر ملحوظ کے طور پر ہوگا جیسے کہ آ رہا ہے۔ ان شاء اللہ تعالی۔

﴿.....**قولہ مثلا احتراز** الخ۔ ماتن قول مذکور سے مرجحات حذف کو تفصیلاً ذکر کر رہے ہیں۔ ماتن نے فرمایا کہ کبھی مسندالیہ کو اس لئے حذف کر دیا جاتا ہے کیونکہ قرینہ کی دلالت حذف مسندالیہ پر ظاہر ہوتی ہے لہٰذا عبث سے بچنے کے لئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

**سوال:** جب مسندالیہ پر قرینہ دلالت کر رہا ہو تو وہاں دو صورتیں ہیں (1) اگر حقیقت سے قطع نظر کریں یعنی اگر یہ بات ملحوظ نہ رکھیں کہ مسندالیہ کلام کا رکن اعظم ہے تو کلام میں ذکر مسندالیہ عبث ہوگا کیونکہ وہاں مسندالیہ پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود ہے۔ (2) جب اس کے کلام کا رکن اعظم ہونے کی حیثیت کا لحاظ کریں تو پھر ذکر مسندالیہ عبث نہ ہوگا یعنی حقیقت سے قطع نظر کریں تو ذکر عبث اور اسکی حقیقت ملحوظ رکھیں تو ذکر عبث نہیں ہوگا کیونکہ وہ رکن اعظم ہے جس کی تصریح بہر صورت اولی ہے جبکہ ماتن کے کلام سے یہ بات مستفاد ہے کہ قیام قرینہ اور ذکر مسندالیہ میں منافات ہیں لہٰذا جب قیام قرینہ ہوگا تو مسندالیہ کو عبث سے بچنے کے لئے حذف کریں گے حالانکہ مسندالیہ کے کلام کا رکن اعظم ہونے اور قیام قرینہ کے وقت اس کے ذکر کے عبث ہونے میں کوئی منافات نہیں پائی جا رہی کیونکہ بسا اوقات کلام کے سارے اجزاء کا ذکر بھی عبث ہوتا ہے مگر اس کے باوجود بھی انہیں حذف نہیں کیا جاتا مثلاً قام زید کے جواب میں فقط "نعم" کہنے کے بجائے نعم قام زید کہنا تو جب سارے اجزائے کلام کے ذکر کے عبث ہونے کے باوجود بھی انہیں حذف نہ کرنا جائز ہے حالانکہ کلام ان پر موقوف بھی نہیں ہے تو پھر مسندالیہ جو رکن اعظم ہونے کے ساتھ ایک ایسا جزء ہے جس پر کلام موقوف ہے کے ذکر کے عبث ہونے کے وقت بدرجہ اولی ثابت اور غیر حذف ہونا چاہیے۔ معلوم ہوا کہ عبث کے سبب مسندالیہ کو حذف نہیں کرنا چاہیے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ ماتن کے قول "بناء علی الظاھر" کا مطلب ہے کہ قرینہ حذف مسندالیہ پر دلالت کرتا ہو لہٰذا بناء علی الظاہر بول کر عدم معلوم بالقرینہ سے احتراز کیا ہے۔ مسندالیہ کے کلام میں رکن اعظم ہونے سے احتراز مقصود نہیں اور جب مسندالیہ غیر معلوم بالقرینہ ہو تو اس کا ذکر قطعاً عبث نہیں اور اسی جواب کی طرف شارح کا کلام بھی مشیر ہے اور جیسا کہ ہماری تقریر سے واضح ہے یعنی یہ جواب شارح کا مختار ہے۔

**﴿ثانیاً﴾** ماتن کے قول کا حاصل یہ ہے کہ مسندالیہ کے دو اعتبار ہیں اول مسندالیہ کا کلام میں رکن اعظم ہونا۔ دوئم مسندالیہ کا معلوم بالقرینہ ہونا۔ پہلے اعتبار میں اعتبار ثانی سے قطع نظر "مسندالیہ" کا ذکر عبث نہیں کیونکہ اس وقت الاتیان بما لا یستغنی عنہ (ضروری چیز کو لانا) کے قبیلہ سے ہے مگر اعتبار ثانی کے ساتھ قطع نظر اعتبار اول کے مسندالیہ کا ذکر عبث ہوگا کیونکہ اس سے الاتیان بمایستغنی عن الاتیان بہ یعنی غیر ضروری چیز کو کلام میں لانا لازم آیا جو کہ درست نہیں ہے لہٰذا عبث سے بچنے کے لئے مسندالیہ کو حذف کرنا ضروری ہے۔

**أَوْ تَخْيِيلِ الْعُدُولِ إِلَىٰ أَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ مِنَ الْعَقْلِ وَاللَّفْظِ كَقَوْلِهِ ع قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ عَلِيلٌ أَوِ اخْتِبَارِ تَنَبُّهِ السَّامِعِ عِنْدَ الْقَرِينَةِ أَوْ مِقْدَارِ تَنَبُّهِهِ۔**

**﴿ترجمہ﴾** یا عقلی ولفظی دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی کی طرف عدول کا خیال پیدا کرنے کے لئے (حذف مسندالیہ) ہوتا ہے جیسا کہ شاعر کا قول "اس نے مجھے کہا کیسے ہو میں نے کہا بیمار ہوں" یا قرینہ کے وقت سامع کی خبرداری یا اسکی خبرداری کی مقدار کا امتحان لینے کے لئے (حذف مسندالیہ ہوتا ہے)۔۔۔۔

**﴿......قولہ من العقل واللفظ الخ۔**

**سوال:۔** عقل تو دال (دلالت کرنے والا) ہی نہیں چہ جائیکہ وہ اقوی الدلیلین بنے کیونکہ دال تو لفظ ہوتا ہے اور عقل لفظ سے دلالت کی فہم وادراک کا آلہ ہوتا ہے لہٰذا عقل کو اقوی الدلیلین میں شمار کرنا کیسے درست ہوا۔

**جواب:۔** عقل پر دلالت کا اطلاق مجازاً ہے کیونکہ نفس عقل کے سبب ہی لفظ سے دلالت کا ادراک کرتا ہے اور لفظ ہمیشہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے کیونکہ عقل کے واسطہ کے بغیر لفظ سے کچھ بھی سمجھنا ممکن نہیں جبکہ عقل لفظ کے واسطہ کے بغیر بھی ادراک کر لیتا ہے جیسا کہ معقولات محضہ اور اثر کی مؤثر پر دلالت میں عقل کسی لفظ کا محتاج نہیں اور یہی اس کے اقوی الدلیل ہونے کا ثبوت بھی ہے نیز حذف مسندالیہ وغیرہ دلالت عقل پر اور ذکر دلالت لفظ پر معتمد ہے لہٰذا جب مسندالیہ محذوف ہوگا تو اس سے ذہن فقط ادراک بالعقل کی طرف ہی جائے گا۔

**سوال:۔** ماتن نے تخییل کے لفظ کا اضافہ کیوں کیا "العدول الی اقوی الدلیلین" کیوں نہیں کہا، اس میں اختصار بھی ہے۔

**جواب:۔** حقیقۃً دلیل اسی وقت دلیل بنتی ہے جب وہ مستقل بالدلالت ہو اور دلیل کا مستقل بالدلالت ہونا عقل ولفظ دونوں پر موقوف ہے یعنی تخییل کے لفظ کا اس لئے اضافہ کیا کہ یہاں حقیقۃً عدول الی اقوی الدلیل متحقق ثابت ہی نہیں تھا کیونکہ حقیقۃً عدول حذف مسندالیہ پر عقل ولفظ دونوں کی اجتماعاً دلالت میں مستقل ہونے پر موقوف ہے لہٰذا عدول امر محقق نہ ہوا بلکہ متوہم ومتخیل ہوا تو تخییل کا اضافہ ضروری تھا کیونکہ یہاں عقل ولفظ میں سے کسی ایک پر اعتماد کے سبب حذف مسندالیہ یا ذکر مسندالیہ ہو رہا ہے اور ان میں سے ایک پر اعتماد دلالت میں غیر مستقل ہے بس اس کے دلالت پر غیر مستقل ہونے پر تنبیہ کرنے کے لئے لفظ تخییل کا اضافہ کیا گیا ہے۔

**﴿......قولہ کقولہ ع قال لی الخ۔** اس مثال میں ہمارا شاہد "انا" (مسندالیہ) کا محذوف ہونا ہے۔

**سوال:۔** ماتن نے صرف ایک مثال پر ہی کیوں اکتفا کیا باقی کی بھی امثلہ ذکر کرتے۔

**جواب:۔** ماتن نے ایک ایسی مثال پیش کی جو مذکورہ بالا اکثر مرجحات کو شامل ہے۔ مثلاً یہ احتراز عن العبث، تخییل العدول، ادعائے تعین، ضیق

مقام اور وزن شعری پر محافظت کی بھی مثال بن سکتی ہے۔

﴿.....**قوله او اختبار تنبه** الخ یعنی کبھی مسندالیہ کو اس لئے بھی حذف کر دیا جاتا ہے تاکہ سامع کی خبرداری کا امتحان لیا جائے۔

**سوال:** حذف اس وقت جائز ہوتا ہے جب مقام بھی حذف کی صلاحیت رکھتا ہو مثلاً مخاطب وجود قرینہ کے سبب حذف سے واقف ہو لہٰذا ضروری ہوا کہ متکلم حذف سے پہلے مخاطب کے قرینہ سے واقف ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو تاکہ حذف صحیح ہو جبکہ اختبار وامتحان کی صورت کا تقاضا یہ ہے کہ مخاطب کو قرینۂ حذف کے وجود کا علم نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اگر قرینہ معلوم ہو تو اختبار ممکن نہیں ہوتا اور اگر قرینہ غیر معلوم ہے تو حذف جائز نہیں ہونا چاہیے۔

**جواب:** حذف قرینہ کے لئے دو باتیں کافی ہیں (1) متکلم کو گمان ہو کہ مخاطب مسندالیہ کو قرینہ سے جان لے گا۔ (2) حذف کے لئے صلاحیت مقام سے اتنی سی بات کافی ہے کہ مخاطب حذف کو قرائن کی موجودگی کے سبب جان لے گا۔ معلوم ہوا کہ اختبار وامتحان کے لئے بھی مسندالیہ کا حذف جائز ہے۔

﴿.....**قوله او مقدار تنبه** الخ۔ یعنی مسندالیہ کو اس لئے حذف کرنا تاکہ سامع کی خبرداری کی "مقدار" کا امتحان لیا جاسکے کہ وہ قرائن خفیہ کو سمجھ سکتا ہے یا نہیں مثلاً آپ کے دو دوست ہیں جن میں سے زید قدیم الصحبت جبکہ بکر سے نئی دوستی ہوئی ہے تو آپ ان کے سامنے یوں کلام کرتے ہیں کہ واللہ حقیق بالاحسان (اللہ کی قسم وہ احسان کے زیادہ لائق ہے) اور مسندالیہ سے آپ کی مراد زید ہوتا ہے کیونکہ وہ آپ کا پرانا دوست ہے اور پرانے دوست ہی احسان کے زیادہ لائق ہوتے ہیں تو آپ نے اس قول سے سامع کی ذہانت کا امتحان لیا کہ آیا وہ پرانی دوستی والے قرینہ کو سمجھ سکتا ہے یا نہیں سمجھ سکتا۔

﴿**نوٹ**﴾ قرینہ حذف کے وقت یا تو اتنا واضح ہوتا ہے کہ اس کے ترک پر کوئی مزید لفظ نہیں لکھا جاتا کیونکہ یہاں محذوف کالملفوظ ہوتا ہے اور کبھی قرینہ مخفی ہوتا ہے تو جب قرینہ خفی ہوگا تو اس وقت مقدار تنبہ کا امتحان مرجح حذف بنے گا جبکہ یہ مرجح پہلی صورت (اختبار تنبہ السامع) میں درست نہیں ہوگا۔

**سوال:** اگر مخاطب کو "قرینہ خفی" معلوم ہے تو پھر اختبار بالحذف فضول اور اگر مخاطب کو قرینہ خفی غیر معلوم ہے تو پھر حذف جائز نہیں ہونا چاہیے۔

**جواب:** متکلم کو مخاطب کے عالم بالقرینہ ہونے کا گمان بھی حذف مسندالیہ کے لئے کافی ہے مگر چونکہ یقینی طور پر متنبہ کرنا مقصود تھا اور **قاعدہ** ہے کہ الظن لا یستلزم الیقین کہ ظن یقین کو شامل نہیں ہوتا بلکہ ظن کا اپنے مدلول سے تخلف بھی جائز ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے الظنی یجوز تخلف مدلوله عنه "(ظنی سے اس کے مدلول کا تخلف وعدم ثبوت بھی جائز ہے) اس لئے مقدار تنبہ کے الفاظ استعمال کیے۔

---

**أَوْ إِيْهَامِ صَوْنِهِ عَنْ لِسَانِكَ أَوْ تَأَتِّي الْإِنْكَارِ لَدَى الْحَاجَةِ أَوْ تَعَيُّنِهِ أَوِ ادِّعَاءِ تَعَيُّنِهِ أَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ...**

---

﴿**ترجمه**﴾ یا اسکو اپنی زبان سے محفوظ رکھنے کا خیال پیدا کرنے کے لئے یا ضرورت کے وقت انکار لانے کے لئے یا

اس کے متعین ہونے یا اس کے تعین کا دعوی کرنے کے لئے یا ان کے علاوہ (کئی دوسری صورتیں ہیں جہاں مسندالیہ کو حذف کردیا جاتا ہے)۔

﴿......قولہ او ایھام صونہ الخ۔یعنی تعظیما مسندالیہ کو زبان کی ناپاکی و پلیدی سے دور اور پاک رکھنے کے ایہام کے لئے بھی مسندالیہ کو حذف کیا جاتا ہے۔مثلا مقرر للشرائع ۔موضح للدلائل فتجب اتباعہ کی امثلہ میں آپ کی مراد رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ واصحابہ ہوں تو حضور کے اسمائے گرامی کی تعظیم کی خاطر ان اسماء کو اپنی زبان سے دور رکھنے کا وہم ڈالتے ہیں۔

**سوال:۔** جب مسندالیہ کو حذف کردیا جائے گا تو پھر مسندالیہ کی حقیقۃ مناجستہ ونجاستہ زبان سے حفاظت ہوجائے گی۔ماتن نے اس حقیقی بات کو ایہام کے ساتھ کیوں تعبیر کیا۔

**جواب:۔** صونہ عن لسانک سے تنجیس المسندالیہ بواسطۃ المرور علی اللسان مراد ہے یعنی مسندالیہ کو زبان پر گزارنے کے سبب ناپاکی ونجاست سے محفوظ کرنا اور اس طریقہ پر نجاست سے دوری امر موہوم وغیر متحقق ہے اور ایہام سے بھی مراد عام ہے یعنی کسی شی کو سامع کے ذہن میں ڈالنا اگرچہ حقیقی طور پر ہی کیوں نہ ہو مراد ہے۔

﴿......قولہ او صکسہ الخ۔یعنی تحقیراً مسندالیہ کی ناپاکی ونجاست سے زبان کو دور اور پاک رکھنے کے ایہام کے لئے بھی مسندالیہ کو حذف کیا جاتا ہے۔مثلاً موسوس ساع فی الفساد فتجب مخالفتہ (وسوسوں کے ذریعے فساد پھیلانے والے کی مخالفت لازمی ہے) جب اس قول سے شیطان وغیرہ مراد ہو۔

﴿......قولہ او تاتی الانکار الخ۔یعنی مسندالیہ کے مرجحات حذف میں سے ایک نکتہ "ضرورت کے وقت انکار کرسکنا" بھی ہے مثلاً کچھ لوگ آپ کے پاس آئے اور ان میں کوئی آپ کا دشمن بھی ہے تو آپ کہتے ہیں "فاجر فاسق" اور اس کا نام زید ہو۔دیکھیں یہاں مسندالیہ زید کو انکار کی گنجائش رکھتے ہوئے حذف کردیا گیا ہے تاکہ اگر کوئی پوچھے "کیا تو نے زید مراد لیا ہے" تو آپ کہہ سکیں کہ میں نے زید نہیں کہا بلکہ کوئی اور مراد لیا ہے۔

﴿......قولہ او تعینہ الخ۔حذف مسندالیہ کے مرجحات سے ایک مسندالیہ کا متعین ہونا بھی ہے۔اس کی چند صورتیں ہے (1) مسند اس کے علاوہ کسی اور کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔(2) مسندالیہ "مسندِ مذکور" میں اتنا کامل ہے کہ ذہن اس کے علاوہ کی طرف منتقل ہی نہیں ہوتا۔(3) یا وہ متکلم ومخاطب کے مابین متعین ہے۔

**سوال:۔** ماتن کا قول "او تعینہ" سے استدراک لازم آتا ہے کہ یہ احتراز عن العبث میں داخل ہے کیونکہ احتراز عن العبث تعیین کے بعد ہی ممکن ہے لہذا ماتن کا اسے احتراز عن العبث کی قسیم بنانا درست نہ ہوا کیونکہ اس سے قسم الشی کا قسیم الشی ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے اور دوبارہ ذکر کرنے سے استدراک بھی ہوگیا۔

**جواب:۔** ﴿اولاً﴾ ہمیں تسلیم ہے کہ "تعیین" احتراز عن العبث والے مرجح حذف میں گزر چکا تھا اور یہ اسکی ہی ایک قسم ہے مگر اس کا اعادہ دووجوں سے ضروری تھا (1) بعض مثالوں میں اگر احتراز عن العبث کا قول کریں تو بےادبی لازم آتی ہے مثلاً "خالق لما یشاء ،فعال

لسما یرید "وغیرہ امثلہ میں ہم کہیں کہ مسند الیہ (اللہ) کو احتراز عن العبث کی وجہ سے حذف کردیا۔ اگرچہ اصولی طور پر یہ کہنا صحیح ہے مگر اس سے سوئے ادب لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر عبث ہے (العیاذ باللہ) اور سوئے ادب سے احتراز لازم ہے۔ (2) تاکہ ادعائے تعیین کے لئے تمہید بن سکے یہ جواب شارح تلخیص علامہ تفتازانی علیہ کا مختار ہے۔ ﴿ثانیا﴾ قصدِ تعیین کا قصدا احتراز عن العبث میں داخل وشامل ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ "قصد تعیین" احتراز عن العبث کا مغائر ہے اور قصد تعیین سے احتراز عن العبث بھی ثابت ہو رہا ہے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ دونوں میں فرق ہے کہ ایک (قصدِ تعیین) مقصود بالذات اور دوسرا (احتراز عن العبث) حاصل بالتبع ہے۔ یہی جواب باقی نکات مجمعہ میں جاری ہوگا اور ہم اسکی طرف افادہ گزشتہ میں اشارہ کر چکے ہیں۔

﴿۔۔۔ قولہ او ادعاء تعینہ الخ۔ یعنی کبھی مسند الیہ کو تعیین کے دعوی کے سبب بھی حذف کردیا جاتا ہے جیسا کہ وہاب الالوف کی مثال میں مسند الیہ (مبتداء) محذوف ہے جس سے "سلطان اور بادشاہ وقت" مراد ہے۔

**سوال:۔** جب کسی چیز کا ذکر ماقبل حقیقۃً یا حکماً گزر چکا ہو تو پھر مراد لینے کے لئے اس کی طرف ضمیر لوٹائی جاتی ہے لہٰذا جب "تعیین" کا ذکر ماقبل گزر چکا تھا تو پھر اسکی طرف ضمیر لوٹاتے جبکہ ماتن نے وضع المظہر موضع المضمر (اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لانا) کا قاعدہ اختیار کرتے ہوئے "او ادعاء تعینہ" کا قول کیا۔

**جواب:۔** تاکہ ضمیر کے مسند الیہ کی طرف راجع ہونے کا وہم پیدا نہ ہو جائے یعنی اگر ماتن "او ادعاءہ" فرماتے تو متبادر الی الفہم یہ بات ہوتی کہ ادعاء کی ضمیر مجرور مسند الیہ کی طرف راجع ہے اور معنی یہ بنتا کہ مسند الیہ کے دعوی کے سبب مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے اور اس قول کا لایعنی ہونا ظاہر ہے۔

**وَأَمَّا ذِكْرُهُ فَلِكَوْنِهِ الْأَصْلَ أَوِ الِاحْتِيَاطِ لِضُعْفِ التَّعْوِيلِ عَلَى الْقَرِينَةِ أَوِ التَّنْبِيهِ عَلَى غَبَاوَةِ السَّامِعِ أَوْ زِيَادَةِ الْإِيضَاحِ وَالتَّقْرِيرِ أَوْ إِظْهَارِ تَعْظِيمِهِ أَوْ إِهَانَتِهِ أَوِ التَّبَرُّكِ بِذِكْرِهِ أَوِ اسْتِلْذَاذِهِ أَوْ بَسْطِ الْكَلَامِ حَيْثُ الْإِصْغَاءُ مَطْلُوبٌ نَحْوُ هِيَ عَصَايَ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

﴿ترجمہ﴾ اور بہر حال مسند الیہ کو ذکر کرنا تو اس لئے کہ ذکر کرنا اصل ہے یا قرینہ پر اعتماد کے ضعف کے سبب احتیاط کے لئے یا سامع کی غباوت پر خبردار کرنے کے لئے یا ایضاح اور تقریر کی زیادتی کے لئے یا مسند الیہ کی تعظیم کے اظہار کے لئے یا اسکی توہین کرنے کے لئے یا اس کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے لئے یا اس سے لذت حاصل کرنے کے لئے یا کلام کو لمبا کرنے کے لئے جہاں سامع کو سنانا مقصود ہو مثلا یہ میرا عصا ہے۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن اب احوال مسند الیہ میں سے دوسرا حال ذکر رہے ہیں اور مسند الیہ کا دوسرا حال "ذکرِ مسند الیہ" ہے۔ مرجح ذکرِ مسند الیہ چند وجوہ پر مشتمل ہے (1) ذکرِ مسند الیہ ہی اصل ہے۔ (2) قرینہ پر اعتماد کے ضعیف ہونے کے سبب احتیاط کیلئے بھی مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ (3) سامع کی کند ذہنی پر تنبیہ کرنے کے لئے۔ (4) وضاحت وتقریر کی زیادتی کے لئے۔ (5) اظہار تعظیم کے لئے۔

(6) اظہار اہانت کے لئے ۔ (7) ذکرِ مسند الیہ سے حصول تبرک کے لئے ۔ (8) ذکرِ مسند الیہ سے لذات حاصل کرنے کے لئے ۔ (9) مسند الیہ کلام کو لمبا کرنے کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے جہاں اصغاء (غور سے کلام سننا) مطلوب ہو۔ یہ تمام مرجحات تلخیص میں مذکور ہیں ان کے علاوہ بھی کئی مرجحات ہیں مثلاً (1) تھویل (کسی شی کی ھولنا کی بیان کرنے) کے لئے مثلاً امیر المومنین یامرلک بکذا (2) تعجیب (کسی کو تعجب میں مبتلا کرنے) کے لئے مثلا الصبی قاوم الاسد (3) اشھاد (کسی کو گواہ بنانے) کے لئے مثلاً شاہد واقعہ سے نقل کے ار ہ کے ساتھ یوں کہا جائے کہ باع فلان بکذا اور شاہد واقعہ جواب دے کہ زید باع کذا بکذا لفلان ۔ (4) سامع پر تسجیل (سامع پر حکم کو پکا کرنا) تاکہ انکار کی گنجائش نہ رہے کے لئے بھی مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ مثلاً حاکم شاہد واقعہ سے دریافت کرے کہ ھل اقر ھذا علی نفسہ اور شاہد واقعہ جواباً کہے کہ نعم زید اقر علی نفسہ بکذا۔ اس طرح کل مرجحات ذکر تیرہ ہو گئے۔

## ذکر مسند الیہ

◀ . **قولہ واماذکرہ** الخ۔ ذکر سے ہماری مراد وہ کلام ہے جس میں مسند الیہ کے حذف پر بھی قرینہ پایا جا رہا ہو اور پھر وہاں مسند الیہ کو ذکر دیا جائے تو اس مرجح ذکر کو ترجیح دینے کے سبب مسند الیہ کو ذکر کیا جائے گا۔

**سوال:۔** مذکورہ بالا دیگر وجوہ سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مرجحات ذکرِ مسند الیہ اور بھی ہیں جبکہ ماتن کا ذکر مسند الیہ کی بحث میں ونحو ذالک نہ فرمانے و حذف مسند الیہ کی بحث میں ونحو ذالک فرمانے سے معلوم ہوتا ہے کہ ماتن نے مرجحات ذکرِ مسند الیہ کو بالاستیعاب ذکر کر دیا ہے جبکہ آپ کی بیان کردہ وجوہ ماتن کے قول سے مستفادہ بات کے متضاد و منافی ہیں۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** ماتن نے حذف میں مذکور "ونحو ذالک" پر اکتفاء کرتے ہوئے بحث ذکر میں ترک کر دیا۔ **﴿ثانیاً﴾** مقتضی کی خصوصیات سماعی نہیں ہیں بلکہ مقتضی کی خصوصیات کا مدار ذوق سلیم پر ہے بس جسے ذوق سلیم کسی خصوصیت کے لئے مقتضی مانے اس پر عمل کیا جائیگا اگرچہ اہل فن نے اسے مقتضی برائے خصوصیات میں شمار نہ کیا ہو۔

◀..... **قولہ لکونہ الاصل** الخ یعنی مسند الیہ کا ذکر اصل و راجح ہے جس سے عدول کا کوئی مقتضی نہیں ہے۔ یہ ذکر مسند الیہ کا پہلا مرجح ہے۔

◀..... **قولہ او لضعف التعویل** الخ یعنی محل یا مشتبہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کے سبب بھی مسند الیہ کو ذکر کیا جائے۔

**سوال:۔** ماتن کے اس قول سے معلوم ہوا کہ "قرینہ عقلیہ" قرینہ لفظیہ سے کمزور و ضعیف ہے جبکہ ماتن نے اپنے قول "او تخییل العدول الی اقوی الدلیلین" میں قرینہ عقلیہ کے اقوی ہونے کی تصریح ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** قرینہ عقلیہ کا اقوی ہونا ایک قوم کے نزدیک اور ماقبل مذکور میں اسی قوم کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے قوی کہا گیا ہے اور قرینہ لفظیہ کا اقوی ہونا دوسری قوم کے نزدیک ہے۔ یہاں اسی قوم کی طرف نسبت کرتے ہوئے قرینہ لفظیہ کو اقوی کہا گیا ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** دراصل ماقبل کا بیان جنس قرینہ عقلیہ کے لئے ہے یعنی "جنس قرینہ عقلیہ" جنس قرینہ لفظیہ سے اقوی ہے جیسے "جنس رجل" جنس مرأۃ

سے بہتر واعلیٰ ہے اور قرینہ لفظیہ یا مرأۃ کے بعض افراد کی افضلیت سے جنس قرینہ عقلیہ اور جنس رجل سے اقوی واعلیٰ ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

**﴿ثالثاً﴾** آسان اور مختصر جواب یہ ہے کہ قرینہ عقلیہ ایک وجہ سے اقوی اور قرینہ لفظیہ دوسری وجہ سے اقوی لہٰذا ماتن کے کلام میں کسی قسم کا تعارض نہیں ہے۔

﴿.....**قوله او تنبیه علی** الخ مسند الیہ کو سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے یعنی یہ جانتے ہوئے کہ سامع قرینہ کو سمجھ سکتا ہے پھر بھی مسند الیہ کو ذکر کر دینا تا کہ حاضرین سامع کی غباوت پر متنبہ ہو جائیں کہ سامع کے ساتھ خطاب کا صرف یہی طریقہ تھا مثلاً جب کسی نے آپ سے کہا کہ **ماذا قال الاستاذ** آپ جواب میں کہتے ہیں کہ "**الاستاذ قال کذا**"

﴿.....**قوله او زیادة الایضاح** الخ۔ یعنی مسند الیہ کو وضاحت کی زیادتی اور سامع کے ذہن میں تثبیت کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "**اولئك علی هدی من ربهم واولئك هم المفلحون**" اس آیہ مبارکہ میں ہمارا شاہد اسم اشارہ (**اولئك**) ثانی ہے کیونکہ اسم اشارہ ثانی کو حذف نہیں کیا گیا اور **هم المفلحون** کو عطف کے ذریعے اسم اشارہ اول سے خبر نہ بنایا گیا تو اس سے انکشاف وایضاح اور تقریر کی زیادتی مستفاد ہوگئی اور اس بات پر بھی تنبیہ ہوگئی کہ یہی لوگ جیسے دنیا میں هدایت پر ہیں ایسے ہی آخرت میں کامیابی پر ہوں گے۔ یعنی هدایت وفلاح میں سے ہر ایک کے ساتھ اختصاص کی وجہ سے یہ لوگ دوسروں سے ممتاز ہیں۔ اگر یہاں تکراراً اسم اشارہ نہ ہوتا بلکہ **هم المفلحون** کو **علی هدی من ربهم** پر عطف کر دیا جاتا اور اسم اشارہ ثانی کو حذف کر کے اول سے خبر بنا دیا جاتا تو پھر یہ اختصاص من حیث المجموع مستفاد ہوتا اور کمال ایضاح وتقریر مستفاد نہ ہوتی جبکہ مقصود ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ امتیاز بیان کرنا ہے جو کہ اسم اشارہ ثانی کے حذف سے فوت ہو جاتا تھا۔

**سوال:** ماتن نے فرمایا کہ ایضاح اور تقریر کی زیادتی جس کا مطلب ہوا کہ قرینہ میں مسند الیہ کی ایضاح وتقریر ہے مگر ایضاح وتقریر دونوں کی زیادتی ذکرِ مسند الیہ سے حاصل ہوگی حالانکہ صورت یوں ہے کہ جب مسند الیہ کے حذف پر قرائن دلالت کرتے ہیں (کما مرّ فی مرجحات الحذف) تو گویا مسند الیہ مذکور ہو گیا اور پھر جب اسے صراحۃً ذکر کیا تو اب ایضاح کی زیادتی حاصل ہوگی۔ اور تقریر یعنی اثبات مع تکرار کی زیادتی تو ہوئی ہی نہیں پھر اسے زیادۃ الایضاح والتقریر سے کیسے تعبیر کیا۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** تقریر کا عطف زیادت پر ہے۔ معلوم ہوا کہ تقریر کی زیادتی مراد ہی نہیں۔ **﴿ثانیاً﴾** تقریر کا عطف ایضاح پر اور تقریر کی بھی زیادتی مراد ہے مگر تقریر سے اثبات مع التکرار مراد نہیں بلکہ مطلقاً اثبات مراد ہے لہٰذا ایضاح کی طرح تقریر یعنی اثبات وتثبیت بھی حذف پر قرینہ معینہ کی موجودگی میں حاصل ہوگئی تھی پھر جب مسند الیہ کو ذکر کیا تو تقریر کی زیادتی بھی حاصل ہوگئی کیونکہ "دلالت لفظیہ" دلالت عقلیہ کے ساتھ مجتمع ہوگئی جس سے تقریر مستفاد ہوئی فلا اشکال علی الماتن۔

﴿.....**قوله او اظهار تعظیمه** الخ۔ یعنی مسند الیہ کبھی تعظیم کے اظہار کے لئے ذکر کیا جاتا ہے کیونکہ مسند الیہ کو ایسے اسم سے پکارا جاتا ہے جو تعظیم یا اہانت پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے پوچھا ھل حضر امیر المومنین وغیرہ تو جواب دینے والے نے کہا **امیر المومنین حاضر، عالم الدنیا یکلمك، شریف اهل وقته مخاطبك** ۔ اسی وجہ سے مذکورہ امثلہ میں ذات کو عظمت کے ساتھ معنون کیا گیا ہے اور ایسے ہی اہانت

کے باب میں مذکورہ ذوات کو گھٹیا اوصاف کے ساتھ معنون کیا جائیگا۔ اظہارِ اہانتِ مسندالیہ کی مثال یوں ہے کہ کوئی شخص پوچھے کہ ھل حضرزید السارق تو جواب میں یوں کہا جائے "السارق اللئیم حاضر۔"

**سوال:۔** جب تعظیم واہانت مذکورہ عنوان (ایسے اسماء سے جو مذکورہ اوصاف حمیدہ یا اوصاف رذیلہ پر مشتمل ہو نگے) سے ثابت ہو جائیگی تو پھر لفظ "اظہار" کے اضافہ کا کیا مقصد اور کیا فائدہ ہوا۔

**جواب:۔** زیادتی الایضاح میں مذکورہ طریقہ کے مطابق مسندالیہ کا حذف تعظیم پر دلالت کرتا تھا پھر جب مسندالیہ کو ذکر کر دیا تو اب اظہار تعظیم ہوگی لہٰذا لفظ "اظہار" لانا فضول ومستدرک نہیں۔

﴿......**قوله او التبرک بذکره** الخ۔ یعنی ذکرِ مسندالیہ کے مرجحات میں سے ایک مرجح ذکر مسندالیہ سے برکت کا حصول بھی ہے کیونکہ "ذکرِ مسندالیہ" برکات کا مجموعہ ہے۔ مثلاً کوئی سوال کرتا ہے کہ ھل قال ھٰذاالقول رسول اللہ ﷺ تو جواباً کہا جاتا ہے النبی ﷺ قائل ھٰذاالقول۔

﴿......**قوله او استلذاذه** الخ۔ یعنی مسندالیہ کو اس لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ اس کے ذکر سے لذت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص سوال کرے ھل حضر حبیبك تو جواباً کہا جائے الحبیب حاضر۔

﴿**نوٹ**﴾ تبرک واستلذاذ میں بھی اظہار ملحوظ ہے جیسا کہ ماقبل گزر چکا ہے۔

﴿......**قوله او بسط الکلام** الخ۔ یعنی متکلم کی عظمت وشرافت کے سبب سامع سے اصغائے مطلوب کے وقت کلام کو لمبا کرنے کی غرض سے مسندالیہ کو ذکر کرنا۔ یہی وجہ ہے کہ محبوب لوگوں سے گفتگو کرتے وقت کلام کو لمبا کیا جاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے فرمان (ماتلك بیمینك یاموسی) کے جواب میں موسیٰ علیہ السلام کے قول کی حکایت کرتے ہوئے اللہ عزوجل کا فرمان "ھی عصای" دیکھیں اس جواب میں عصای کہنا بھی کافی تھا مگر موسیٰ علیہ السلام نے کلام کو لمبا کرنے کے لئے مسندالیہ کو بھی ذکر کر دیا کیونکہ یہاں متکلم کو سامع کا اصغاء مطلوب ومحبوب ہے۔

**سوال:۔** مثال مذکور میں اللہ تعالیٰ سامع ہے اور اللہ تعالیٰ کے حق میں اصغاء محال ہے کیونکہ اصغاء "امالة الاذن لسماع الکلام" (کلام سننے کے لئے کانوں کو لگانا) کا نام ہے اور امالۃ الاذن اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے کیونکہ اس سے جسامت لازم آتی ہے اور جسم حادث کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ حادث کی صفات سے پاک ہے کیونکہ وہ قدیم ہے اور حادث وقدیم ضدین ہیں لہٰذا قدیم کے لئے صفت حادث نہیں مان سکتے۔

**جواب:۔** امثالِ مذکور جیسی جگہوں میں ہمیشہ حقیقت نہیں بلکہ مجاز مرسل کے طریقہ پر لفظِ مذکور کا لازم مراد ہوتا ہے اور یہاں بھی ایسے ہی اصغاء کا لازم یعنی سماع مع الالتفات مراد ہے۔ فلا اعتراض۔

﴿......**قوله حیث الاصغاء** الخ

**سوال:۔** حیثیت کی قید باقی نکات میں بھی ملحوظ ہو سکتی ہے پھر صرف اس نکتہ کے ساتھ تخصیص کی کیا وجہ ہے۔

**جواب:۔** حیثیت کی قید فقط اس نکتہ کے ساتھ مقید کر کے ماتن اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ بسطِ کلام ہمیشہ ذکر مسندالیہ کا نکتہ نہیں ہوتا کیونکہ کبھی بسط کلام مکروہ بھی ہوتا ہے لہٰذا بسطِ کلام کو اس حیثیت سے مقید کرنا ضروری تھا۔

## وَ اَمَّا تَعْرِیْفُہٗ.........

**﴿ترجمہ﴾** اور بہرحال مسندالیہ کو معرفہ لانا.........

**﴿خلاصہ﴾** مسندالیہ کے احوال میں سے تیسرا حال "مسندالیہ کو معرفہ لانا" ہے۔ جب ماتن مسندالیہ کے حال ثانی سے فارغ ہوئے تو قول مذکور سے حال ثالث کی تفصیل ذکر کررہے ہیں تو ماتن نے فرمایا "مسندالیہ کو معرفہ لانا" اور چونکہ معرفہ کی سات قسمیں ہیں (1) مضمرات (2) اعلام (3) موصولات (4) اشارات (5) معرف باللام (6) معرفہ بالاضافت (7) معرفہ بنداء۔ ماتن اس بحث میں معرفہ بنداء کے علاوہ معرفہ کی باقی چھ اقسام سے مسندالیہ کو معرفہ لانے کے مرجحات بیان کریں گے۔ معرفہ بنداء میں چونکہ مسندالیہ نہیں ہوتا بلکہ مفعول بہ ہوتا ہے لہٰذا وہ بحث سے خارج ہے۔

## تعریف مسندالیہ

### قولہ اما تعریفہ الخ

**سوال:** "تعریف" کا مطلب ہے معرفہ بنانا اور معرفہ بنانا متکلم وواضع کا فعل ہے پھر اسے مسندالیہ کے اوصاف میں بیان کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ مسندالیہ وغیرہ ہونا لفظ کے اوصاف سے ہے۔ متکلم اور لفظ کے اوصاف کے مابین قدر تنافی ہے کیونکہ اول کے اوصاف ذی الروح کے اوصاف ہوئے اور ثانی غیر ذی الروح ہے اور ان دونوں میں تنافی ظاہر ہے لہٰذا متکلم وواضع کے اوصاف کو الفاظ کے اوصاف میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** تعریف سے جعل المسند الیہ معرفۃ مراد نہیں کہ مذکورہ اعتراض لازم آئے بلکہ "ایراد المسند الیہ معرفۃ" مراد ہے جو کہ بلیغ مستعمل کے اوصاف سے ہے لہٰذا تعریف کو مسندالیہ کے احوال میں ذکر کرنا درست ہوا۔ **﴿ثانیاً﴾** چونکہ مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول دونوں کا احتمال رکھتا ہے تو یہاں قرینہ مقام کے سبب مبنی للمفعول مراد ہے اور معرف (بہ اسم مفعول) مسندالیہ کی صفت ہے، واضع و متکلم کی صفت نہیں ہے۔

**سوال:** ماتن نے مسندالیہ کی بحث میں تعریف کو مقدم کیا اور مسند کی بحث میں تنکیر کو مقدم کیا دونوں جگہوں پر ایک ہی قسم کو مقدم کرتے تاکہ اسلوب ایک جیسا رہتا نیز احوال مسندالیہ میں تقدیم تعریف اور احوال مسند میں تقدیم تنکیر کی کوئی خاص وجہ ترجیح بھی ظاہر نہیں ہے۔

**جواب:** ماتن نے مسندالیہ اور مسند دونوں میں ان کے اصل، راجح یا کثیر الاستعمال ہونے کا لحاظ رکھا۔ چونکہ مسندالیہ میں تعریف اصل ہے کیونکہ مسندالیہ "محکوم علیہ" ہوتا ہے اور "محکوم علیہ مجہول" پر حکم لگانا غیر مفید ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے کیونکہ مسند محکوم بہ ہوتا ہے اور محکوم بہ (خبر) کا معلوم ہونا غیر مفید ہے لہٰذا دونوں کے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے جس کے لئے جو اصل تھا اسے مقدم کردیا۔ کما ذکرناہ۔

**سوال:** ماتن نے مطلق تعریف المسند الیہ کے لئے کسی خصوصی نکتہ کو بیان نہیں کیا حالانکہ مطلق تعریف مسندالیہ کے لئے بھی خصوصی نکتہ کا ہونا لازمی ہے کیونکہ مطلق تعریف مسندالیہ عام ہے اور تعریف بالاضمار وغیرہ خاص ہیں عام اگرچہ خاص سے متحقق ہوجاتا ہے کہ **قاعدہ** ہے کہ "العام لا یتحقق الا فی ضمن الخاص" مگر خود خاص کو عام کے حصول کے بعد ہی طلب کیا جاسکتا ہے کیونکہ عام کی تحصیل من حیث العام خاص کے

لحاظ کے بغیر ہوتی ہے لہٰذا مطلق تعریف مسندالیہ (عام) کے نکتہ کا ذکر بھی ضروری تھا جو کہ ماتن نے نہیں کیا۔ نیز مقام بیان میں کسی بھی نکتہ کو ذکر نہ کرنے سے متبادر الی فہم یہ ہے کہ مطلق تعریف مسندالیہ کے لئے کوئی خصوصیت ونکتہ نہیں ہے جو کہ خلاف واقعہ ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** اختصار کے پیش نظر ماتن نے نکتہ خاص برائے عام کے وارد کرنے پر ہی اکتفا کیا اگر چہ خاص کی طلب سے پہلے عام کا حصول لازم ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** ماتن نے ذوق سلیم پر انحصار کرتے ہوئے نکتہ ذکر نہیں کیا تا کہ ذوق سلیم اس مقام پر جیسا چاہے نکتہ لے آئے۔ **﴿ثالثاً﴾** کسی شی کا "عدم ذکر" اسکی نفی کو مستلزم نہیں لہٰذا یہاں نکتہ موجود ہے جسے بعد میں آنے والے نکات خاصہ سے سمجھا جاسکتا تھا اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ماتن نے مطلق تعریف المسند الیہ کا نکتہ ذکر نہیں کیا اور وہ نکتہ "تعریف مسندالیہ کے ذریعے متکلم کا مخاطب کو فائدہ تامہ وکاملہ کا قصد وارادہ ہے۔ کماھو المذکور فی الایضاح فی ھذا المقام۔

**فبالاضمار لان المقام للتکلم او الخطاب او الغیبۃ واصل الخطاب لمعین۔**

**﴿ترجمہ﴾** تو وہ ضمیر لانے کے ساتھ ہوگا کیونکہ مقام تکلم یا خطاب اور یا غیبت کا ہے اور خطاب کی اصل معین کے لئے (ہونا) ہے۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن مسندالیہ کو معرفہ لانے کے پہلے مرجح یعنی معرفہ بالمضمرات کے مرجحات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تعریف بالاضمار کے تین مقام ہیں (1) مقام تکلم انا ضربت (2) مقام خطاب انت ضربت (3) مقام غیبت ھو ضرب او یضرب۔ ان تین مقامات پر مسندالیہ کو معرفہ بالاضمار اس لئے لایا جاتا ہے کہ ضمیر کے مرجع میں تین احتمال ہیں ﴿الف﴾ ضمیر غائب کا مرجع لفظاً مذکور ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں (1) حقیقۃً مذکور ہو جیسا کہ زید یضرب۔ (2) تقدیراً مذکور ہو مثلاً فی دارہ زید اور ضرب غلامہ (بالنصب) زید۔ ﴿ب﴾ ضمیر غائب کا مرجع معنی مذکور ہو، اسکی دو صورتیں ہیں (1) لفظ اس معنوی مرجع پر دلالت کرتا ہے مثلاً اعدلوا ھو اقرب للتقوی۔ (2) مرجع معنوی پر قرینہ دلالت کرتا ہے مثلاً حتی توارت بالحجاب۔ ﴿ج﴾ ضمیر کا مرجع نہ لفظاً مذکور ہو اور نہ ہی معنیً بلکہ حکماً مذکور ہو مثلاً رب (حرف جار) پر داخل ہونے والی ضمیر غائب اور ضمیر شان۔ ان تینوں صورتوں کی تفصیل ہمارے بیان کردہ افادہ سے سمجھ لی جائے۔

## معرفہ بالاضمار

**﴿۔۔۔۔قولہ فبالاضمار الخ﴾**

**سوال:۔** ماتن مسندالیہ کے معرفہ لانے کے احوال میں گفتگو کرنا چاہتے ہیں اور معرفہ کی سات اقسام ہیں، ان سب میں سے مضمرات کو کیوں مقدم کیا، معرفہ کی کسی اور قسم مثلاً علمیت وغیرہ کو مقدم کر کے احوال معرفہ کا آغاز کرتے ضمیر کو مقدم کرنے میں کیا حکمت ہے۔

**جواب:۔** ماتن مضمرات سے آغاز فرما کر مضمرات کے اعرف المعارف ہونے کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اور مضمرات کے اعرف معارف ہونے کی سب سے بڑی ضمائر متکلم ہیں یعنی ضمیر واحد متکلم، مذکر ومؤنث میں یکساں اور ضمیر جمع متکلم مع الغیر تثنیہ، جمع، مذکر اور مؤنث میں یکساں ہے اگر ابہام کا خدشہ ہوتا ضمائر غائب کی طرح واحد، تثنیہ، جمع، مذکر اور مؤنث کے لئے علیحدہ، علیحدہ ضمیریں وضع کی جاتیں۔ المختصر ضمائر متکلم میں کسی

صورت اشتباہ ممکن نہیں اور یہی اس کے اعرف ہونے کی دلیل ہے۔ معلوم ہوا کہ ضمائر معرفہ کی باقی اقسام سے اعرف ہیں۔

﴿فوائد﴾ (الف) ضمیر غائب کے مرجع کے تین درجے ہیں(1) لفظاً تحقیقاً جیسے زید یضرب جاءہ زید وھو یضحک یا لفظاً تقدیراً جیسے فی دارہ زید او ضرب غلامہ زید اس قسم میں دونوں کی مجرور ضمیریں مابعد کی طرف راجع ہیں مگر چونکہ دونوں مرجع رتبۃً مقدم ہیں کیونکہ دونوں مثالوں میں زیداً اگرچہ لفظاً مؤخر ہے مگر رتبۃً مقدم ہے کیونکہ مبتدا میں راجح یہی ہے کہ وہ خبر پر مقدم ہوا ور فاعل میں راجح واصل یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ملا ہوا ہو یعنی مفعول سے مقدم ہو تو دوسری مثال میں زیداً اگرچہ لفظاً فعل کے ساتھ متصل نہیں مگر رتبۃً مفعول (غلام) سے مقدم ہے لہذا اضمار لفظی تقدیری پایا گیا(2) معنوی طور پر گزر چکا ہوتا ہے اور اس پر قرینہ لفظیہ یا قرینہ حالیہ دلالت بھی کر رہا ہو۔ مثلاً اعدلوا ھو اقرب للتقوی۔ یہاں "ھو" ضمیر اعدلوا کے مدلول علیہ یعنی عدل (مصدر) کی طرف راجع ہے۔ یہاں مرجع لفظی حقیقی یا تقدیری مذکور نہیں مگر معنوی طور پر ضرور مذکور ہے کما یخفی۔(3) غیبت کا ذکر لفظاً یا معنی ماقبل مذکور نہ ہو مگر حکماً گزر چکا ہے جسکے سبب سے مسندالیہ کو معرفہ بالاضمار لایا جاتا ہے۔ مثلاً ضمیر شان وقصہ اور رب جارہ کی مجرور ضمیر کہ یہاں ماقبل مرجع کا ذکر حکمی طور پر مانیں گے کیونکہ قاعدہ ہے کہ "وضع الضمیر ان یرجع لمتقدم" مگر "تفصیل بعد از اجمال" کی غرض سے مرجع کو مؤخر کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ضمیر شان وقصہ اور رب جارہ کی مجرور ضمیر میں ہوتا ہے کہ یہاں مرجع لفظاً ومعنی ماقبل مذکور نہیں ہوتا بلکہ مؤخر ہوتا ہے مگر مقدم کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ اس سے مقصود "تفصیل بعد از اجمال" ہوتی ہے جو مرجع حکمی کے بغیر ممکن نہیں تھی۔

(ب) اعادہ ضمیر علی المتقدم کی چند صورتیں ہیں (1) ضمیر کبھی مرجع کی طرف من کل الوجوہ لوٹتی ہے۔ یہی غالب اور کثیر الاستعمال ہے(2) کبھی ضمیر مرجع کی طرف معنوی اعتبار کے بغیر فقط لفظی اعتبار سے لوٹتی ہے مثلاً عندی درھم ونصفہ "نصفہ" کی ضمیر درہم مذکور کی طرف نہیں لوٹ رہی ورنہ اسی درہم کا آدھا ہونا لازم آئے گا حالانکہ اسے پورا اقرار پا چکا ہے لہذا درہم سے درہم آخر (دوسرا درہم) مراد ہوگا مگر فقط پہلے درہم کا لفظی اعتبار کرتے ہوئے ضمیر راجع کر دی گئی تھی۔ صنعت استخدام میں بھی عود ضمیر کی یہی صورت ہوتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ صنعت استخدام میں مرجع کے لئے دو معنی ہوتے ہیں جس میں سے ایک ضمیر لوٹا کر مراد لیا جاتا ہے۔(3) کبھی مرجع کئی وجوہ کا محتمل ہوتا ہے تو ان میں سے ضمیر لوٹا کر کوئی ایک مراد لے لینا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "وما یعمر من معمر ولا ینقص من عمرہ" اس مثال میں ایک احتمال تو یہ ہے معمر مذکور کی طرف راجع ہو، دوسرا یہ ہے کہ باعتبار لفظ "معمر آخر" کی طرف راجع ہو اور تیسرا احتمال یہ ہے اعدلوا ھو اقرب کے قبیلہ سے لفظ معمر کے مدلول کی طرف راجع ہو۔ پہلے دونوں اعتبار سے فساد معنی لازم آتا ہے اول سے تو اس طرح کہ اگر معمر مذکور کی طرف راجع کریں تو لازم آئیگا یہی معمر (زیادہ عمر دیا ہوا) ہو اور یہی منقوص العمر ہو اور یہ اجتماع ضدین ہے۔ احتمال ثانی سے بھی یہی فساد لازم آتا ہے کیونکہ مذکور معمر سے جب دوسرا کوئی معمر مراد ہوگا اور پھر وہ منقوص العمر ہوگا لہذا اجتماع الضدین پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جب پہلے دونوں احتمال باطل ہو گئے تو تیسرا خود ثابت ہو گیا۔ الحمد للہ حمدا کثیرا کثیرا۔

**سوال:** ماتن کے قول سے یہ بات متبادر الی الفہم ہے کہ اسم ظاہر مقام تکلم، خطاب یا غیبت کا احتمال نہیں رکھتا۔ یہ احتمال صرف ضمیر کو ہی حاصل ہے حالانکہ اسم ظاہر بھی تکلم وغیرہ کا احتمال رکھتا ہے مثلاً ھو زید انت زید اور انا زید۔ نیز اسم ظاہر کو غیبت کے درجہ میں علی الاطلاق بھی

رکھا جاتا ہے یعنی اسم ظاہر حکم غیبت رکھتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اسکی طرف ضمیر غائب لوٹائی جاتی ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** متن میں مذکور مقام سے ''مقام خصوص'' مراد ہے یعنی تکلم، خطاب اور غیبت کی طرف خصوصی طور پر مشعر ہو اور مذکورہ چیزوں کی خصوصیت فقط اضمار سے ممکن تھی اور اس سے اسم ظاہر کے تکلم وخطابت وغیرہ کا احتمال رکھنے کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ ایک شی کا ذکر دوسری کی نفی کو مستلزم نہیں کماھو المسلم ۔ مثلاً کسی شیخ نے کہا امیر المومنین فعل کذا۔ یہ جملہ اسم ظاہر پر مشتمل ہے تکلم اور اخبار عن الغیر دونوں کا احتمال رکھتا ہے تو وہ تکلم میں کیسے نص ہوسکتا ہے مگر ''انا فعلت کذا'' تکلم میں بالخصوص نص ہے یہ علامہ العدوی کا مختار قول ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** یہاں حیثیت کی قید ملحوظ ہے یعنی لکون المقام مقام التعبیر عن المتکلم من حیث انه متکلم ،من حیث انه مخاطب اور من حیث انه غائب لہٰذا اب ''امیر المومنین فعل کذا'' میں بغیر ضمیر کے مقام تکلم متحقق نہیں ہوسکتا۔ یہ علامہ عبدالحکیم کا مختار قول ہے۔

**﴿افادہ﴾** سوال سے پہلے ایک تمہید مدنظر رکھیں کہ لفظ ''اما'' کے مابعد مذکور اسم ''مقتضی الحال'' کے قبیل سے ہوگا اور لام تعلیل کے بعد واقع ہونے والا کلمہ ''اسباب ومرجحات حال'' کے قبیلہ سے ہوگا مثلاً ''اما تعریفه فبالاضمار'' مقتضی الحال جیسا کہ ہمارے خلاصوں سے واضح ہے اور ''لان المقام للتکلم'' وغیرہ اسباب ومرجحات حال کا بیان ہے۔

**سوال:۔** ماتن کا قول واما تعریفه فبالاضمار میں فاء فصیحیہ (جو شرط محذوف کے جواب میں واقع ہوتی ہے) ہے کما مر اور فاء فصیحیہ جواب شرط پر ہی واقع ہوتی ہے جبکہ ''بالاضمار'' جواب بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کیونکہ وہ مقتضی الحال کے ذکر کے مقام پر مفرد واقع ہوا ہے جبکہ جزاء کا جملہ ہونا ضروری ہے کیونکہ حرف شرط وغیرہ دو جملوں پر داخل ہوتا ہے جملہ اول کو شرط اور جملہ ثانی کو جزاء سے موسوم کیا جاتا ہے جبکہ فبالاضمار جملہ نہیں ہے کما ھو الظاہر۔ معلوم ہوا کہ ''الاضمار'' پر فاء کا لانا درست نہیں ہے لہٰذا فاء فصیحیہ کو ''لان المقام'' پر داخل کرنا چاہیے تھا کیونکہ ماقبل پر قیاس کرتے ہوئے حقیقت میں جواب بننے کی صلاحیت یہی جملہ رکھتا ہے کیونکہ اس سے مرجحات ومقتضیات تعریف کے اسباب کا بیان مراد ہے اور مقتضیات تعریف لام کا مدخول ہیں کما مر فی التمہید۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** دراصل فاء مؤخر یعنی لان المقام پر تھا یعنی اصل عبارت یوں تھی واما تعریفه بالاضمار فلکون المقام للتکلم الخ پھر اسے مؤخر سے مقدم کردیا گیا تو متن میں مذکور عبارت بن گئی۔ **﴿ثانیاً﴾** یہ اعتراض اس صورت میں لازم آتا ہے جب بالاضمار کا متعلق ''تعریفہ'' ہو مگر جار مجرور ثابت کے متعلق ہوکر مبتدائے محذوف کی خبر بن رہے ہوں یعنی تقدیر عبارت یوں ہے کہ واما تعریفه فهو حاصل بالاضمار الخ اور ''لان المقام'' محذوف مذکور کی علت واقع ہورہا ہے لہٰذا اب فبالاضمار جواب شرط بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ فلا اعتراض **﴿ثالثاً﴾** ہم فاء ''فاء فصیحیہ'' نہیں مانتے کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ فاء عاطفہ مانتے ہیں جو عطف المفصل علی المجمل کے قبیلہ سے ہے اور اس کا محذوف پر عطف ہے اور اصل عبارت یوں تھی واما تعریفه فلافادة المخاطب اتم فائدة فبالاضمار لکذا وبالعلمیة لکذا الخ اب اعتراض منتفی ہوجائیگا یہ علامہ عبدالحکیم کا مختار جواب ہے اور اس جواب کی طرف علامہ تفتازانی نے مطول میں عبارت مذکورہ کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔ بہرحال اس سوال کے جوابات بہت تکلفات پر مبنی ہیں۔ کماھو لایخفی علی الفطین۔

﴿......قوله واصل الخطاب الخ۔ ماتن قول مذکور سے ایک وہم کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں کیونکہ ماتن نے موجبات ومرجحات اضمار میں

مقام خطاب ذکر کیا تو اس سے دو باتیں معلوم ہوئی۔(اول)''خطاب'' توجیہ الکلام لحاضر (کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنے) کا نام ہے۔(دوئم) جملہ معارف کی وضع ''استعمال فی المعین'' کے لئے ہوتی ہے۔ان دو باتوں سے وہم پیدا ہوا کہ شاید ضمیر مخاطب میں معین سے غیر معین کی طرف عدول ناجائز ہے تو ماتن نے اصلِ مذکور کو تمہیداً بیان کر کے عدم العدول الی غیر المعین کے وہم کا ازالہ کر دیا۔

**وَقَدْ يُتْرَكُ اِلٰى غَيْرِهٖ لِيَعُمَّ كُلَّ مُخَاطَبٍ نَحْوُ وَلَوْ تَرٰى اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاكِسُوْا رُؤُوْسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ اَىْ تَنَاهَتْ حَالُهُمْ فِى الظُّهُوْرِ فَلَا يَخْتَصُّ بِهٖ مُخَاطَبٌ۔۔۔۔**

﴿ترجمہ﴾ اور کبھی غیر معین کی طرف خطاب چھوڑ دیا جاتا ہے تا کہ ہر مخاطب کو شامل ہو جائے جیسا کہ اور اگر آپ دیکھیں جبکہ مجرمین اپنے رب کے حضور سر جھکائے ہونگے یعنی ان کے حال (اہل محشر کے لئے) انتہائی درجہ ظاہر ہونگے لہٰذا اس خطاب سے کوئی (معین) مخاطب مختص نہ ہوگا۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ یعنی کبھی خطاب معین کو چھوڑ کر غیر معین کو اختیار کیا جاتا ہے تا کہ وہ تمام مخاطبین کو بدلیت کے طریقہ پر شامل ہو جائے یعنی مجاز مرسل (مقید بولکر مطلق مراد لینے) کے طور پر لہٰذا ایسے مقام پر مطلقاً ہر مخاطب مراد ہوگا تا کہ مخاطبین پر حال کی فظاعت، برائی اور بدحالی کے بیان کو خوب واضح کیا جا سکے مثلاً ولو تری اذالمجرمون ناکسوا رؤوسھم عند ربھم ۔یعنی مجرم اہل محشر کے لئے قیامت کی ہولناکیوں کے سبب انتہائی درجہ ظہور کی بدحالی، شرمندگی اور خوف کا شکار ہونگے حتی کہ اس کا چھپانا ناممکن ہوگا تو جب مجرم روز قیامت اس حال میں مبتلاء ہونگے تو پھر اس خطاب سے کوئی معین شخص مراد نہیں ہوگا بلکہ ہر دیکھنے والا اس خطاب کا حصہ دار ہوگا۔

﴿۔۔۔قولہ قد یترک الی غیرہ الخ

﴿نوٹ﴾ ماتن کے قول کو تفصیلاً سمجھنے کے لئے تمہید کا سمجھنا ضروری ہے کہ ضمائر میں دو مذہب ہیں (اول) متقدمین فرماتے ہیں کہ ضمائر وغیرہ یعنی مبہمات جزئیات میں استعمال کی شرط کے ساتھ ''مفہوم کلی'' کے لئے موضوع ہیں مفہوم کلی کے لئے موضوع ہونا تو یوں ہے کہ مفہوم کلی میں شرط ہے کہ وہ اپنے تمام افراد پر منضبط ہو اور تمام افراد پر منضبط ہونا مفہوم کلی ہی سے ممکن ہے کیونکہ جزئیات تو غیر منضبط ہوتی ہیں مثلاً زید فقط زید پر ہی صادق ہے باقی کسی پر منضبط نہیں ہوسکتا لہٰذا یہ مفہوم کلی کے لئے موضوع ہوئیں ہیں۔استعمال بالجزئیات کی شرط اس لئے کہ جزئی کے ضمن میں ہی کلی کا وجود ممکن ہے لہٰذا متقدمین کے نزدیک ہر مفرد مذکر محسوس بالبصر مثلاً لفظ ھذا جزئیات میں استعمال کے واسطہ سے مفہوم کلی کے لئے موضوع ہے۔

(دوئم) متاخرین فرماتے ہیں کہ ضمائر وغیرہ مفہوم کلی کے واسطہ سے جزئیات کیلئے موضوع ہیں۔جزئیات کے لئے موضوع ہونا اس لئے کہ یہ جزئیات میں مستعمل ہیں لہٰذا موضوع بھی انہی کے لئے ہونگی۔مفہوم کلی کا واسطہ اس لئے ضروری ہے کیونکہ جزئیات غیر متناہی ہیں، بعض موجود، بعض معدوم، بعض حاضر اور بعض غائب ہیں اور موضوع للجزئی کے لئے معلوم عند الوضع ہونا شرط ہے اور یہ موجود، معدوم، حاضر اور غائب ہونے میں مختلف ہیں لہٰذا ہمیں مفہوم کلی کا واسطہ لینا پڑا تا کہ مذکورہ خرابی سے بچا جا سکے بعد از تمہید کہ متقدمین کے مذہب کے مطابق یہ ضمیریں مفہوم کلی کے لئے موضوع ہو کر غیر معین یعنی غیر جزئی یعنی کلی میں استعمال ہوئی تا کہ مجرمین کی فظاعت اور بدحالی وغیرہ تمام پر واضح ہو سکے اور متاخرین

کے مذہب پر تقریر یوں ہوگی کہ یہ مفہوم کلی میں استعمال کی شرط کے ساتھ مفہوم جزئی کے لئے موضوع ہیں اور ضمیر اس آیہ مبارکہ میں یہ مفہوم کلی کے طور پر مستعمل ہے یعنی اس سے کوئی معین مراد نہیں ہے۔

**سوال:** لفظ "لو" تعلیق فی الماضی کے لئے آتا ہے اور لفظ 'اذ' اس کا ظرف واقع ہو رہا ہے حالانکہ یہ محشر کی حالت کا بیان ہے یعنی یہ دونوں کلمے ماضی میں وقوع ہونے والی شے کے لئے ہوتے ہیں جبکہ محشر وقوع بالاستقبال ہے، وقوع بالماضی نہیں ہے تو وقوع بالاستقبال کے لئے وقوع بالماضی پر دلالت کرنے والے کلمات کیوں لائے گئے۔

**جواب:** چونکہ روز محشر کی اس حالت کا وقوع یقینی تھا لہٰذا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اسے لو کے ذریعہ متعلق بالماضی کر یا یعنی لو مجازا مستعمل ہوا تاکہ وقوع یقینی کی طرف اشارہ کیا جاسکے کیونکہ ماضی وقوع یقینی پر دلالت کرتا ہے۔

**سوال:** کلام کو معین سے ترک خطاب یعنی غیر معین کے طریقہ پر لانا "اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر" ہوگا بلکہ حقیقۃً یہ وضع المضمر موضع المظہر کے قبیلہ سے ہے جو خلاف مقتضی الظاہر ہے لہٰذا ماتن کا آگے چل کر یہ کہنا کہ "هذا كله مقتضى الظاهر" درست نہ ہوا۔

**جواب:** ترک خطاب کی یہ توجیہ کہ اس سے "اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر لازم آتا" صحیح نہیں مانتے کیونکہ وہاں خطاب برائے معین کا کوئی داعی ہی نہیں کہ جس کے خلاف کلام لانے سے اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر لازم آئے بلکہ یہاں تو محض کسی داعی یعنی تعمیم خطاب کی وجہ سے لفظ کو غیر ماوضع لہ میں استعمال کیا گیا اور یہ مقتضی الظاہر ہے کیونکہ اگر غیر ماوضع لہ میں استعمال سے اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر لازم آئے تو پھر تمام مجازات لغویہ میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر ہوا اور یہ باطل ہے کیونکہ مجازات لغویہ قطعاً مقتضی الظاہر ہیں ہذا الملزوم یعنی اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بھی باطل ہوا نیز ہم یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ یہ مقام "وضع المضمر موضع المظهر" کے قبیلہ سے ہے کیونکہ اس کے لئے محض قائم مقام کی موجودگی شرط نہیں بلکہ وہاں مقام مظہر ہونا مشروط ہے جبکہ یہاں مقام "مقام خطاب" ہے نہ کہ مقام مظہر۔

**وَ بِالْعَلَمِيَّةِ لِاِحْضَارِهٖ بِعَيْنِهٖ فِىْ ذِهْنِ السَّامِعِ ابْتِدَاءً بِاسْمٍ مُخْتَصٍّ بِهٖ نَحْوُ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ**

**﴿ترجمہ﴾** اور (مسند الیہ کو) علمیت کے ساتھ (معرفہ لانا) مسند الیہ کو اسم مختص کے ساتھ ابتداءً سامع کے ذہن میں بعینہ حاضر کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً (اللہ تعالیٰ کا فرمان) "فرما دیجیے وہ اللہ ایک ہے۔"

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن احوال مسند الیہ سے ایک اور حال کو بیان کر رہے ہیں اور وہ حال ہے "مسند الیہ کو معرفہ بالعلمیت لانا" اور مسند الیہ کو معرفہ بالعلمیۃ لانے کے مرجحات و مقتضیات درج ذیل ہیں (1) مسند الیہ کو ابتداءً ہی اسم مخصوص کے ساتھ بعینہ سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے لئے (مسند الیہ کو معرفہ بالعلمیت لانا)۔ (2) تعظیم کے لئے مسند الیہ کو معرفہ بالعلم لایا جائے (3) تحقیر کے لئے (4) کنایہ کے لئے (5) ایہام استلذاذ کے لئے (6) حصول برکت کے لئے۔ ان مرجحات مذکورہ کے علاوہ بھی ہیں جیسے (1) نیک فالی مثلاً السعید فی دارك (2) بدفالی السفاح فی دار صديقك ۔ (3) تعجیل علی السامع تاکہ انکار کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اس کی مثال گزشتہ تعجیل کی ہے۔ متن میں مذکور مرجح کی تفصیل ذیل میں ملاحظہ کر لی جائے۔

# تعریف المسند الیہ بالعلمیت

﴿......**قولہ وبالعلمیۃ** الخ۔

﴿**نوٹ**﴾ علم "ماوضع لشی مع جمیع مشخصاتہ (جو کسی شی کی ذات کے تمام عوارض لازمہ کے لئے موضوع ہو)" سے عبارت ہے۔

**سوال:۔** علم (فعل بالضم از باب کرم) لازم کا معنی صارعلما ("نام" بن گیا) ہے اور علّم (بالتشدید از باب تفعیل) متعدی کا معنی "جعلہ علما" (اسے نام بنادیا) ہے اور علمیت فعل متعدی کا مصدر ہے یعنی جعلہ علما اور علم بنانا واضع ومتکلم کا فعل ہے لہٰذا اسے مسندالیہ کے احوال میں شمار کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ علمیت سے اس کے حقیقی معنی جعلہ علما مرادنہیں بلکہ ایرادہ علماً یعنی علم کے طور پر لانا مراد ہے اور ایراد مذکور بلیغ مستعمل کی صفت ہے، واضع ومتکلم کی صفت نہیں ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ مصدر مبنی للمفعول ہے یعنی مجعول العلم کے معنی میں ہے اور یہ واضع ومتکلم کی صفت نہیں کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ بلیغ مستعمل کی صفت ہے فلا اشکال۔

﴿......**قولہ لاحضارہ** الخ یعنی مسندالیہ کو معرفہ بالعلم لانے کے مقتضیات میں سے ایک "مسندالیہ کو ابتداء ہی سے اسم مخصوص کے ساتھ بعینہ سامع کے ذہن میں حاضر کیا جائے" بھی ہے مثلاً قل ھو اللہ احد۔ مثال مذکور میں اعراب کے دو احتمال ہیں (1) ھو مبتداء، اسم جلالت خبر اول اور احد خبر ثانی یا پھر اسم جلالت سے بدل واقع ہو۔ یہ اعراب ہماری مثال کا شاہد نہیں کیونکہ اسم جلالت مسندالیہ نہیں بن رہا بلکہ مسند ہے کما ھو الظاہر۔ اس صورت پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اسم جلالت سے بدل بنانے کی صورت میں معرفہ (اللہ) سے نکرہ غیر مخصصہ (احد) کا بدل ہونا لازم آئیگا جو کہ درست نہیں ہے۔ علماء نے جواب یوں دیا ہے کہ نکرہ غیر مخصصہ کا معرفہ سے بدل ہونا مطلقا ناجائز نہیں بلکہ یہ بدل اس صورت میں جائز ہے جب مبدل منہ سے وہ فائدہ نہ حاصل ہوسکتا ہو جو نکرہ سے حاصل ہورہا ہے تو ایسی صورت میں نکرہ غیر موصوفہ کا معرفہ سے بدل واقع ہونا مستحسن ہے۔ (2) ھو ضمیر شان مبتدائے اول، اسم جلالت مبتداء ثانی اور احد خبر۔ اسم جلالت "احد" سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر پھر خبر ہوا مبتدائے اول "ھو" کی۔ یہی اعراب ہماری مثال کا شاہد ہے کیونکہ اسم جلالت مسندالیہ واقع ہورہا ہے اور اللہ تعالی کی ذات سے خاص ہے۔ اس مثال سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اسم جلالت علم ہے کیونکہ یہ اول الامر ہی سے ذات باری تعالی کے لئے موضوع ہے۔ اسی قول پر ائمہ دین ہیں۔

**سوال:۔** "احضارہ" کی ضمیر مجرور کے مرجع میں دو احتمال ہیں اور دونوں درست نہیں ہیں (1) اگر ضمیر مجرور کا مرجع علمیت کو قرار دیں تو راجع مرجع میں مطابقت نہیں پائی جاتی حالانکہ راجع ومرجع میں مطابقت مشروط ہے۔ (2) اگر مسندالیہ کی طرف راجع کریں تو راجع ومرجع میں مطابقت پائی گئی مگر فساد معنی لازم آیا کیونکہ ذہن میں حاضر ہونے والی چیز معنی ہوتا ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہے اور مسندالیہ سے لفظ مراد ہیں کیونکہ معرفہ بالعلمیت یا بالاضمار الفاظ کے قبیلے سے ہیں کما ھو الظاہر لہٰذا راجع ومرجع میں تضاد پایا گیا کہ ایک کی لفظی حیثیت ہے اور دوسرے کا معنوی اعتبار ہے۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ یہاں صنعت استخدام مراد ہے یعنی لفظ (مسندالیہ) بول کر ایک معنی (لفظی حیثیت) مراد لی اور ضمیر لوٹا کر دوسرا معنی یعنی مدلول مراد لیا۔ ﴿**ثانیاً**﴾ یہاں مضاف محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے لاحضار مدلولہ لہٰذا اب مسندالیہ کی لفظی اور راجع کی معنوی حیثیت کا تضاد لازم نہ آیا جواب ثانی علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔

**﴿.....قولہ بعینہ الخ۔**

**سوال:۔** لاحضارہ کی مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں کیونکہ تعلیلِ مذکور میں "بعینہ" کا اضافہ معرفہ بالعلمیت کی اس صورت کو شامل نہیں جس میں مسمی کے ذریعے مخاطب کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا جیسے یہی مثالِ مذکور کہ اسم جلالت جس ذات کے لئے موضوع ہے ذہن میں بعینہ اسے متحضر نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ذات باری تعالی غیر معلوم اور اپنی تمام صفات کے ساتھ غیر محیط ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** احضار بالعین سے "احضارِ موضوع لہ بوجہ جزئی" مراد ہے یعنی من کل الوجوہ معرفت واحضار مراد نہیں کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ کسی بھی جہت سے کچھ ہی صفات کا احضار ممکن ہو اور ایسا احضار ممکن ہے فلا اعتراض جیسے زید۔ **﴿ثانیاً﴾** احضار بالعین سے ایسی وجہ کلی مراد ہے جو اسی ذات میں منحصر ہو جیسے اللہ تعالی کا واجب الوجود اور خالق کائنات ہونا یعنی حضور فی النفس بالعین سے سامع کے نزدیک جمیع ماعدا سے مسمی کا ممتاز ہونا مراد ہے اگر چہ کسی خاصہ مساویہ للذات کے لحاظ ہی سے کیوں نہ ہو یعنی ذہنی طور پر اشتراک بین الکثیرین ممنوع ہے اگر چہ لفظی طور پر اشتراک ہو اور یہ بات مثال مذکور میں پائی جارہی ہے یعنی اگر چہ یہ الفاظ لفظی طور پر احضار بالعین کا فائدہ نہیں دیتے مگر یہاں ذہنی طور پر اشتراک ممنوع ہے اور اس مقام پر یہی مراد ہے فلا اعتراض لہٰذا مثال کا ممثل لہ کے مطابق ہونا ثابت ہوگیا۔

**سوال:۔** مذکورہ تعلیل میں احضار بالعین کی قید لگانے سے علم جنس خارج ہوگیا کیونکہ اس میں تعین وتشخص نہیں ہوتا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** تعین وتشخص سے مراد عام تعین وتشخص ہے اگر چہ ذہنی تعین وتشخص ہی کیوں نہ ہو تو علم جنس سے حقیقی تعین وتشخص تو نہیں حاصل ہوتا مگر ذہنی حاصل ہوجاتا ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** علیت سے علیت حقیقیہ مراد ہے اور علم جنس کی علیت حقیقی نہیں ہوتی بلکہ حکمی ہوتی ہے کیونکہ علم تو معین ومشخص پر دلالت کرتا ہے جب کہ علم جنس میں تعین وتشخص نہیں ہوتا کما مر۔ معلوم ہوا کہ وہ داخل ہی نہیں لہٰذا اس کا خروج غیر معتبر ہوگا یہ علامہ تفتازانی کا اختیار ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** علم سے تعین وتشخص کا فائدہ دینے والا علم مراد ہے مطلقاً علم مراد نہیں کہ علم جنس کے سبب اعتراض لازم آئے۔ ثابت ہوا کہ وہ ہماری بحث سے خارج ہے۔ المختصر اگر زید کا علم ذکر نہ کیا جائے بلکہ اسے الشیخ الفاضل یا رجل عالم جاء نی جیسی صفات سے مراد لیا جائے تو یہ صفات زید کے علاوہ ہر متصف بالشیخیت والفاضلیت والعالمیت کا احتمال رکھتی ہیں مگر جب آپ نے "زید جاء نی" کہا تو اب باقی کا احتمال ختم ہوگیا اور بعینہ تعین وتشخص کے ساتھ زید ہی سامع کے ذہن میں حاضر ہوگیا۔

**سوال:۔** ابتداءً ہی ذہنِ سامع میں احضار تو اسم جنس سے بھی حاصل ہوجاتا ہے مثلاً کسی شہر میں ایک ہی حاکم ہے اور آپ اسے یوں تعبیر کرتے ہیں کہ رجل حاکم فی البلد جائنی۔ دیکھیں مثال مذکور میں ابتداء ہی احضار پایا گیا کیونکہ شہر میں اور کوئی حاکم نہیں جس کے سبب اشتباہ کا خدشہ ہو۔ ایسے "رحمن" اللہ تعالی کا علم نہیں ہے مگر پھر بھی احضار مذکور کا فائدہ دیتا ہے تو پھر علیت کی تخصیص کی کیا ضرورت تھی۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** کلام میں ایسی کوئی چیز نہیں پائی جارہی جس سے مذکور میں حصر کا فائدہ حاصل ہو بلکہ اس سے تو یہ متبادر ہے کہ احضار مذکور علم سے حاصل ہوتا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ احضار مذکور کسی اور سے حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ نکتہ مرجحہ میں مذکورہ طریقہ کے ساتھ اختصاص یا اولویت مشروط نہیں بلکہ وجود مناسبت مشروط ہے اگر چہ اس کا حصول کسی دوسرے سے بھی ممکن ہو۔ **﴿ثانیاً﴾** احضار مذکور سے مراد احضار من حیث الوضع مراد ہے یعنی اسکی وضع ہی احضار مذکور کے لئے ہو جبکہ مثال مذکور میں علم جنس کے وصفِ مذکور کا انحصار عارضی ہے وضعی نہیں اور ہماری

مراد انحصار وضعی ہے جبکہ حاکم اور رحمٰن کا احضار مذکور پر دلالت کرنا وضعی نہیں بلکہ عارضی ہے۔ فلا اشکال۔

◄......**قولہ ابتداء** الخ ظرفیت یا مصدریت (مفعول مطلق) کی بنا پر منصوب ہے۔

**سوال:** ماتن کا قول "ابتداء" سے متبادر الی الفہم یہ بات ہے کہ علم سے احضار مذکور اولاً وابتداء حاصل ہوگا ثانیاً حاصل نہیں ہوگا حالانکہ یہ مثال "جاء زید وزید حقیق بالاکرام" سے منقوض ہے کیونکہ یہاں علم ثانی (دوسرا زید) احضار مذکور کا فائدہ ثانوی حیثیت سے دے رہا ہے ابتدائی حیثیت سے احضار مذکور کے لئے مفید نہیں ہے کما ھو الظاہر لہٰذا علم مراد بالتعین میں ضمیر کے مساوی ہوا کیونکہ ضمیر مرجع پر موقوف ہے تو مرجع اولاً وابتداء تعین کا فائدہ دیتا ہے اور ضمیر ثانیاً تعین کا فائدہ دیتی ہے یعنی جس طرح ضمیر ثانوی حیثیت سے احضار کا فائدہ دیتی ہے ایسے ہی علم بھی ثانوی حیثیت سے احضار کا فائدہ دیتا ہے جو معرفہ بالعلمیت اور معرفہ بالضمیر کے مابین مساوات پر دلالت کرتا ہے حالانکہ معرفہ بالاضمار اور معرفہ بالعلمیت میں مساوات نہیں کیونکہ ان میں سے ایک اعرف المعارف ہے۔

**جواب:** ماتن کے قول کا یہ مطلب نہیں کہ "علم" احضار مذکور کا فائدہ ابتداء ہی دے سکتا ہے ثانیاً نہیں دے سکتا۔ ماتن کے قول کا مطلب ہے کہ احضار ابتدائی علمیت ہی سے مستفاد ہو سکتا ہے اور یہ ثانیاً احضار مذکور کے منافی نہیں کیونکہ اگر یہ مان لیں کہ احضار مذکور کسی اور سے مستفاد نہیں ہو سکتا تو پھر مسندالیہ کو معرفہ بالعلمیت لانا فقط احضار مذکور میں ہی منحصر ہو جاتی کسی اور نکتہ کے لئے معرفہ بالعلمیت لانا جائز نہ ہو اور یہ انحصار ماننا باطل فالملزوم مثلہ کیونکہ ہم نے تعریف بالعلمیت کے کئی دوسرے نکات ومرجحات بیان کیے ہیں۔

**سوال:** جب معرفہ بالعلمیت لانا نکتہ مذکورہ (یعنی ابتداء کہنے سے ثانیاً فائدہ دینا خارج نہیں ہوا) میں منحصر نہیں ہے تو ابتداء کی تخصیص کیوں کی گئی۔

**جواب:** یہ تخصیص احترازی ہے یعنی ابتداء کی قید سے جاء زید وھو راکب یا جاء زید وزید حقیق بالاکرام جیسے امثلہ سے احتراز ہو گیا کہ امثلہ مذکورہ میں ھو راکب اور زید ثانی بھی احضار مذکور کا فائدہ دیتے ہیں یعنی ھو ضمیر سے بعینہ اس کا مرجع (زید) ہی مراد ہے مگر یہ احضار ابتدائی نہیں بلکہ ثانوی کما مر ہے۔

◄......**قولہ باسم مختص** الخ۔ اس قید کے ساتھ احضار مذکور بالاضمار یا بالاشارات، بالموصولات، بلام العہد الخارجی اور بالاضافۃ العہدیۃ الخارجیہ سے احتراز ہو گیا کیونکہ تقدیم کی صورت میں وہاں بھی احضار ابتدائی ہی ہوتا ہے مگر ضمائر، اشارات اور موصولات اسم مختص بالمسندالیہ نہیں ہیں لہٰذا وہ خارج ہو گے کیونکہ یہاں مطلقاً احضار ابتدائی مراد ہے جو ان تمام سے حاصل ہو سکتا ہے۔ مثلاً انا قلت، انت قلت، ھو قال ھذا ضرب زیدا، الذی یکرم العلماء حاضر، لیس الذکر کالانثی اور جب کسی شخص کا ایک ہی غلام یا بیٹا ہو اور وہ کہے جاء ولدی او غلامی، تو یہ تمام امثلہ باسم مختص کی قید سے خارج ہو گئیں کیونکہ ان تمام صورتوں میں احضار مذکور (بعینہ مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنا) تو پایا جا رہا ہے مگر اسم مختص کے ساتھ نہیں پایا جا رہا لہٰذا یہ سبھی امثلہ قید مذکور کے ساتھ خارج ہو گئیں کما ھو الظاہر۔

**سوال:** ماتن کے قول سے یہ بات مستفاد ہے کہ علم "مختص ومتعین ومشخص" ہی ہوتا ہے حالانکہ علم کبھی مشترک بھی ہوتا ہے جیسا اعلام مشترکہ یہ اعلام ہیں مگر ان کا مدلول مختص، متعین اور مشخص نہیں ہوتا بلکہ ایک جماعت کو شامل ہوتا ہے مثلاً زید جب یہ بہت سارے لوگوں کا نام ہو۔

**جواب:** یہاں حیثیت کی قید ملحوظ ہے یعنی وہ مسندالیہ کے ساتھ مختص ہو اس حیثیت سے کہ وہ اسی ذات مخصوصہ کے لئے موضوع ہے اور اگر کسی دوسرے پر اطلاق کیا جائے تو وہ اس وضع سے نہیں بلکہ کسی دوسری وضع سے بولا جائے۔ فلا اشکال۔

**سوال:** ماتن نے تین قیدیں ذکر کی (1) الاحضار بالعین (2) ابتداءً (کونہ ابتداءً) (3) باسم مختص بالمسند الیہ۔ آخری قید پہلے دونوں کو شامل ہے کیونکہ جب کوئی مسندالیہ اسم مختص کے ساتھ حاضر ہوگا تو وہاں "احضار بالعین" ابتداءً ہی ہوگا لہٰذا ماتن کو بہ تقاضائے اختصار آخری قید پر اکتفا کرنا چاہیے تھا جو کہ متن کے مناسب ہوتا اور پہلی دو قیدوں کو ذکر نہ کرتے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ پہلی دونوں قیدیں احترازی نہیں بلکہ تحقیقی واتفاقی ہیں یعنی مسندالیہ کی وضاحت کے لئے لائی گئی ہیں نہ کہ احتراز کے لئے جبکہ آخری قید احتراز کے لئے لائی گی یعنی پہلی دو سے تحقیق وایضاح مقام مقصود بالذات اور احتراز حاصل بالتبع ہے اور یہ ایضاح وتحقیق ان کے ذکر کے بغیر مستفاد نہیں ہوسکتی تھی لہٰذا ان کا لانا بھی لازمی تھا۔ یہی جواب شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ بعض لوگوں نے قید ابتدائی کے لئے یہ توجیہ بیان کی کہ "ابتداء" بھی قید احترازی ہے جس کے ذریعے احضار بشرط تقدمِ ذکر یا علم سے احتراز ہوگیا جیسے ضمائر، معرف بلام العہد الخارجی اور اضافتِ عہدیہ خارجیہ میں تقدم ذکر شرط ہے یعنی پہلے مرجع اور معہود خارجی کا مذکور ہونا لازم ہے اور موصول میں علم بالصلہ کا تقدم شرط ہے۔ بس ثابت ہوگیا کہ ابتداء کی قید بھی احترازی ہے اتفاقی وتحقیقی نہیں ہے۔ شارح تلخیص نے اس جواب کو مردود قرار دیا کیونکہ یہ شرط تمام طرق تعریف حتیٰ کہ خود علمیت میں بھی علم بالوضع کا تقدم شرط ہے پائی جارہی ہے یعنی علمیت میں بھی اس بات کا علم ہونا کہ یہ مسمّی کا علم ہے شرط ہے لہٰذا اگر مذکورہ توجیہ صحیح مان لی جائے تو تمام طرق تعریف کا خروج لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ پہلی دو قیدیں تحقیق وایضاح کے لئے ہیں احتراز کے لئے نہیں ہیں۔

**أَوْ تَعْظِيمٍ أَوْ إِهَانَةٍ أَوْ كِنَايَةٍ أَوْ إِيهَامِ اسْتِلْذَاذِهِ أَوِ التَّبَرُّكِ بِهِ أَوْ نَحْوِ ذَالِكَ.........**

﴿**ترجمہ**﴾ یا تعظیم، اہانت، کنایہ، اس سے لذت محسوس ہونے کا وہم ڈالنے کے لئے، یا برکت حاصل کرنے کے لئے اور یا اس جیسے (کئی دوسری صورتیں جہاں مسندالیہ کو معرفہ بالعلمیت لایا جائے گا)۔۔۔۔۔

﴿**خلاصہ**﴾ قول مذکور سے ماتن مسندالیہ کو معرفہ بالعلمیت لانے کے کئی اور مرجح ومقتضی ذکر کررہے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو ایسے القاب کے ساتھ تعظیم یا تحقیر کے لئے لایا جائے گا جو تعظیم یا تحقیر واہانت کے معنی کے حامل ہوتے ہیں مثلاً رکب علی ۔۔۔۔ ھرب معاویۃ۔ دونوں مثالوں میں ایسے علم لائے گئے ہیں جو تعظیم یا تحقیر واہانت کی صلاحیت رکھتے ہیں کیونکہ "علی" علو (بلندی) سے ماخوذ ہے اور "معاویہ" عوی (بھیڑیے کی چیخ وآواز) سے ماخوذ ہے۔ ﴿نوٹ﴾ امثلہ مذکورہ میں رکوب وانھزاب "تعظیم واہانت" پر مشیر نہیں ہیں جیسا کہ عوام کا خیال ہے کیونکہ اگر انھیں مشیر بر تعظیم یا تحقیر واہانت مانیں تو معرفہ بالعلم لانا فضول وبیکار ہوجائیگا۔ تفصیل مزید ذیل میں ملاحظہ ہو۔

﴿......**قولہ او تعظیم او اھانۃ** الخ

**سوال:** تعظیم یا تحقیر کے لئے مسندالیہ کو معرفہ بالعلم لانے کی امثلہ کسی اور علم سے بھی دی جاسکتی تھیں پھر آپ نے "علی ومعاویہ" کو ہی کیوں منتخب کیا۔

**جواب:** فقط اس لئے کہ یہ ہمارے دعوی پر مکمل صادق آتے ہیں یعنی جیسے یہ اسم (مقابل لقب وکنایہ) ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں ایسے ہی لقب بننے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں کما ھوالظاہر بماحررنا فی الخلاصہ۔

**سوال:** ماتن نے اپنا اسلوب تبدیل کرتے ہوئے "او تعظیم او اھانة" کہا گزشتہ اسلوب کی طرح او تعظیمه او اهانته کیوں نہ کہا۔

**جواب:** ماتن اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ مسندالیہ کو معرفہ بالعلم لانا جہاں مسندالیہ کی تعظیم یا اہانت کے لئے ہوتا ہے وہاں غیر مسندالیہ کی تعظیم یا اہانت کا بھی حامل ہوتا ہے مثلاً ابو الفضل صدیقك یا ابو جهل رفیقك جیسے امثلہ میں مسندالیہ کو معرفہ بالعلم لانے سے مسند (صدیقک، رفیقک کے مضاف (صدیق ورفیق) کی تعظیم یا تحقیر واہانت بھی حاصل ہو رہی ہے۔

﴿.....**قوله او کنایة** الخ۔ یعنی کبھی مسندالیہ کو معرفہ بالعلم لانا ایسے معنی سے کنایہ کرنے کے لئے ہوتا ہے کہ علم اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے علمیت سے پہلے اس معنی کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ماتن اور علامہ سکاکی کے مابین کنایہ کی تعریف میں اختلاف ہے۔ ماتن کے نزدیک کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ استعمال اللفظ فی معناه ابتداء لینتقل منه للازمه یعنی ابتداء ہی سے لفظ کو اسکی حقیقی معنی میں استعمال کرنا تا کہ حقیقی معنی کے لازم کی طرف انتقال صحیح ہو سکے یعنی ملزوم بولکر لازم مراد لینا کنایہ ہے۔ امام سکاکی کنایہ کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ استعمال اللفظ فی لازم معناه ابتداء لینتقل منه الی الملزوم (ملزوم سے ماوضع لہ اللفظ مراد ہے) یعنی ابتداء ہی سے لفظ اس کے لازم معنی میں استعمال کرنا تا کہ ملزوم کی طرف انتقال ممکن ہو سکے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ماتن کے نزدیک ملزوم سے لازم کی طرف انتقال اور امام سکاکی کے نزدیک لازم سے ملزوم کی طرف انتقال کا نام کنایہ ہے۔ مثلاً ابو لهب فعل کذا بول کر اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ کریں۔ مثال مذکور میں کنایہ کی توجیہ کچھ یوں بیان کی جائیگی کہ ابولہب کی دو وضع ہیں۔﴿اول﴾ وضع اول میں مرکب اضافی ہے یعنی علم بننے سے پہلے مرکب اضافی تھا۔﴿وضع ثانی﴾ وضع ثانوی میں وضع علمی یعنی مسمی بالاسم (جب کسی شخص کا نام ہو) ہے تو وضع اول کے اعتبار سے اس کا مطلب ہے ملابس اللهب ای النار ملابسة شدیدة (شدید شعلوں والا ہونا) جیسے ابو الخیر، ابو البشر، ابو الفضل اور ابو الحرب یہ تمام کنیات خیر، بشریت، فضل اور حرب (جنگ) کے ملابس ہیں اور "جهنمی ہونا" ملابس اللهب کا لازم ہے کیونکہ "لهب حقیقی" نار جہنم کے لہب کو ہی کہتے ہیں۔ بس آپ کسی کافر کے بارے میں کہتے ہیں کہ ابو لهب فعل کذا اور اس سے "فعل جهنمی کذا" مراد لیتے ہیں تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ ابولہب وضع اول (مرکب اضافی) میں آگ کو مستلزم ہے اور اس ملازمہ سے جہنمی ہونا بھی لازم آیا تو آپ نے ملزوم (ابولہب) بول کر اس کا لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اسے عذاب وغیرہ دیا جائیگا۔

**سوال:** وضع اول تو وضع علمی کو کہتے ہیں جیسا کہ علمائے کرام کے اس قول سے ظاہر ہے کہ ما وضع اولا هو العلم (جو کسی شے کے لئے پہلے وضع کیا جائے وہ اس کا علم کہلاتا ہے) اور جو ثانیاً موضوع ہو تو پھر اسکی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ مدح وذم کا معنی رکھتا ہو تو لقب کہتے ہیں اور اگر موضوع ثانی "ابو یا ام" کے لفظ کے ساتھ شروع ہو تو اسے کنیت سے پکارا جاتا ہے اس سے تو معلوم ہوا کہ وضع اول "وضع علمی" ہے جبکہ آپ نے

کنایہ جو کہ موضوع ثانی ہوتا ہے کما مر آنفا کو وضع اول کہا ہے جو کہ درست نہ ہوا۔

**جواب:** یہاں علماء مذکورہ کی اصطلاح مراد نہیں کہ وضع اول سے وضع علمی اور وضع ثانوی سے لقب یا کنایہ مراد ہو بلکہ وضع اول اصلی یعنی وضع علمی بننے سے پہلے کی حالت جو کہ مرکب اضافی ہے مراد ہے اور وضع ثانوی سے وضع علمی مراد ہے اور یہ الگ اصطلاح ہے اور قـــاعـــدہ ہے **ولامناقشۃ فی الاصطلاح۔ فلامحذور فیہ۔**

**سوال:** ماتن کے مذہب کے مطابق لفظ بول کر اس کا معنیٔ لازم مستعمل فیہ مراد لینا کنایہ کے باب میں مشروط وواجب ہے مثلا **کثیر الرماد** (بہت سہاگے والا) بول کر اس کا لازم "کریم" مراد لینا کنایہ ہے کیونکہ سہاگہ کثیر ہوتا ہے جب آگ زیادہ جلے، آگ زیادہ جلتی ہے جب کھانا زیادہ پکے، کھانا زیادہ بنتا ہے جب مہمان زیادہ ہوں اور مہمان زیادہ ہوتے ہیں جب میزبان کریم وسخی ہو۔ مگر مثال مذکور میں "جہنمی" ہونا ابولہب کا لازم نہیں ہے کیونکہ ابولہب کا لازم نار جہنم تو ہوسکتی ہے مگر کسی کا جہنمی ہونا نہیں ہوسکتا ہے۔

**جواب:** آپ گزشتہ جواب میں پڑھ چکے ہیں کہ ابولہب کی دو وضعین ہیں ایک وضع اول یعنی اصلی جو کہ بصورت مرکب اضافی ہے اور وضع ثانوی سے "وضع علمی" مراد ہے۔ جب ہم وضع ثانوی یعنی وضع علمی مراد لیں تو یقیناً "ابولہب" **کونہ جھنمیاً** کے لئے کنایہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اس میں معنیٔ ملزوم سے معنیٔ لازم مستعمل فیہ کا مراد ہونا مشروط ہے اور یہ شرط وضع اول اصلی والی قسم کے ساتھ خاص ہے اور وضع ثانی (علمی) میں نہیں پائی جارہی ہے جیسا کہ معترض نے کہا مگر جب وضع اول اصلی یعنی مرکب اضافی مراد لیں تو "**کونہ جھنمیاً**" کا ابولہب کا لازم ہونا متحقق ہوجائے گا کیونکہ وضع اول اصلی کے لئے معنیٔ اول بول کر معنیٔ لازم مستعمل فیہ مراد لینا مشروط نہیں بلکہ اتنا بھی کافی ہے کہ معنیٔ ملزوم سے معنیٔ لازم کی طرف انتقال پایا جارہا ہو اگر چہ وہ غیر مستعمل فیہ (اس میں استعمال نہ ہوتا) ہو اور یہ بات یہاں پائی جارہی ہے لہٰذا کنایہ مراد لینا درست ہے۔

**﴿نوٹ﴾** بعض لوگوں نے کنایہ کی توجیہ ایک اور طریقہ سے کی ہے وہ کہتے کہ کنایہ میں وضع اول اصلی مراد نہیں بلکہ وضع ثانوی علمی مراد ہے، یعنی وہ معنیٔ موضوع علمی کسی ایسی ذات معینہ کے لئے موضوع ہے جو کسی خاص صفت مثلا جود وکرم وغیرہ سے متصف ہے بول کر اس ذات معینہ کا غیر مراد لینا یعنی لفظ "لازم ذات" میں مستعمل ہو مراد ہے مثلا لفظ "حاتم" جود وکرم سے متصف ایک مشہور شخص کے لئے موضوع ہے اور ایسے ہی ابولہب ایک معینہ ذات کے لئے موضوع ہے تو یہ الفاظ بول کر ان کے مسمی یعنی حاتم طائی اور کافر ابولہب کا غیر مراد لیتے ہوئے یوں کہنا "**جاء حاتم ورأیت ابالھب**" تو یہ کنایہ ہوگا۔ شارح تلخیص علامہ تفتازانی اس توجیہ کا تین وجوہ سے رد فرماتے ہیں۔ (1) اگر کنایہ کی مذکورہ توجیہ کی جائے تو کنایہ کی جگہ استعارہ لازم آئیگا کیونکہ "حاتم" کا موضوع لہ مشہور سخی "حاتم طائی" ہے اور ابولہب کا موضوع لہ مشہور کافر ابولہب ہے۔ حاتم طائی کے ساتھ جود وکرم میں اور ابولہب کے ساتھ کفر میں تشبیہ دیتے ہوئے ان اسماء کو مسمی بالحاتم اور مسمی بابی لہب کے علاوہ شخص کے لئے استعمال کرنا کنایہ نہ ہوا بلکہ استعارہ ہوگیا۔ یہ تخلف ہے کیونکہ آپ نے تو کنایہ مانا تھا مگر ثابت استعارہ ہوگیا اور تخلف باطل ہے **فالملزوم مثلہ**۔ (2) مان لیں کہ مذکورہ توجیہ "کہ وہ معنیٔ موضوع علمی کسی ایسی ذات معینہ کے لئے موضوع ہے جو کسی خاص صفت مثلا جود وکرم وغیرہ سے متصف ہے بول کر اس ذات معینہ کا غیر مراد لینا مراد ہے یعنی لفظ لازم "ذات میں مستعمل ہو" سے کنایہ لازم آتا ہے تو پھر جب کافر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے **فعل ھذا الرجل** کہہ کر اس کافر کا غیر مراد لیں تو اس کا کنایہ ہونا لازم آئیگا یا کسی کافر جس کا نام ابوجہل ہو کی شان میں "**ابوجھل فعل کذا**" کہہ کر اس کا لازم یعنی

جھنمی ہونا مراد لیکر کنایہ ثابت کریں تو یہ درست نہیں ہوگا کیونکہ ان کے کنایہ ہونے کا کوئی قائل نہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ معنی موضوع لہ کبھی صفت مشتہر ہوتا ہے اور کبھی غیر مشتہر ہوتا ہے۔ صفت مشتہرہ استعارہ اور کنایہ دونوں بننے کا احتمال رکھتی ہے مثلاً ابولہب کہ وہ جھنمی ہونے کی صفت میں مشتہر ہے لہٰذا اسے کنایہ اور استعارہ دونوں میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور صفت غیر مشتہرہ میں استعارہ یا کنایہ کے استعمال کا کوئی بھی قائل نہیں مثلاً زید و عمر کا فر ہونے میں غیر مشہور ہو تو زید و عمر کسی دوسرے شخص کے لئے استعارہ یا کنایہ کے طور پر بول کر کافر مراد نہیں لے سکتے لہٰذا ابولہب جو جھنمی ہونے میں مشتہر ہے کو ابو جہل جو کہ جھنمی ہونے میں غیر مشتہر ہے پر قیاس نہیں کرسکتے کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہوگا جو جائز نہیں۔ (3) کنایہ کی یہ توجیہ صاحب مفتاح سے منقول روایت کے بھی خلاف ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے اس نکتہ کی مثال اللہ تعالی کے اس قول سے دی "تبت یدا ابی لھب" جس سے معلوم ہوا کہ وہ ذات معینہ مراد ہے جو ابولہب کے ساتھ مسمی ہے نہ کہ کوئی دوسرا کافر جیسا کہ صاحب قیل کا مذہب ہے یعنی صاحب قیل کا قول عقلاً جیسا کہ پہلی دو وجوہ میں مذکور ہوا صحیح ہے اور نہ ہی نقلاً صحیح ہے کما مر۔ شارح تلخیص علامہ تفتازانی مطول میں اس مقام کی وضاحت کے بعد لکھتے ہیں "**فلیتامل فان ھذا المقام مزالق للاقدام**" کہ اس مقام کو اچھی طرح یاد کرلیں اس نے بہت سے قدموں کو ڈگمگا دیا ہے۔

**﴿نوٹ﴾** دونوں قولوں میں فرق یوں ہوگا کہ پہلے قول کے مطابق لفظ اپنے معنی وضع اول اصلی میں مستعمل ہے اور دوسرے قول کے مطابق لفظ نہ تو اپنے معنی وضع اول اصلی اور نہ ہی معنی ثانوی موضوع علمی میں مستعمل ہوا ہے بلکہ ابتداءً ہی معنی لازم میں مستعمل ہوگیا۔

**﴿......قولہ او ایھام استلذاذہ** الخ۔ یعنی کبھی مسند الیہ کو معرفہ بالعلمیت اس لئے لایا جاتا ہے کہ علم کے ذکر میں لذت کے حصول کا وہم ڈالنا مقصود ہوتا ہے۔

**سوال:** ہمیں لفظ ایہام کے ذکر پر اعتراض ہے کیونکہ محبوب پر دلالت کرنے والا لفظ نفس کے لئے لذیز ہوتا ہے تو جب محبوب کا علم ذکر کریں گے تو لذت حقیقۃً پائی جائیگی لہٰذا ایہام کی جگہ اعلام کا لفظ لانا چاہیے تھا۔

**جواب: ﴿اولاً﴾** لذت سے معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے لذت حسیہ مراد ہے اور حسی لذت متوہم ہی ہوتی ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** اگر ایہام کی جگہ اعلام کا لفظ ذکر کرتے تو بطلان لازم آتا ہے کیونکہ مسند الیہ کو علم لانے کے لئے ایہام کا نکتہ ہونا کافی ہے جس سے اعلام کی صورت بطریق اولی سمجھ آرہی ہے تو اگر ایہام کے جگہ اعلام کا لفظ ذکر ہوتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ مسند الیہ کو معرفہ لانے کے لئے ایہام کا نکتہ کافی و صحیح نہیں ہے اور یہ باطل ہے۔ یہ دونوں جواب اس صورت میں ہیں جب ایہام متوہم کے معنی میں ہو۔ **﴿ثالثاً﴾** ہم ایہام کو توہم کے معنی میں نہیں لیتے بلکہ ایہام کا معنی "ایقاع فی وہم السامع" یعنی سامع کے ذہن میں وہم ڈالنا جیسا کہ ہمارے ترجمہ سے ظاہر ہے نہ کہ خود محسوس کرنا اور نفس اپنے لئے لذت تو محسوس کرسکتا ہے مگر اس کا احساس دوسرے میں پیدا نہیں کرسکتا ہے لہٰذا ایہام کا لفظ لانا ہی صحیح ہے۔ فلا اشکال۔

**﴿......قولہ او التبرک بہ** الخ۔

مسند الیہ کو معرفہ بالعلمیت اس لئے بھی لایا جاتا ہے کہ اس سے برکت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جیسے **اللہ الھادی، محمد الشفیع** کہ یہاں اسم جلالت اور اسم رسالت کا ذکر حصول برکت کے لئے کیا گیا ہے اور ان اسمائے گرامی کی برکتیں غیر مخفی ہیں۔

**وبالموصولية لعدم علم المخاطب بأحوال المختصة به سوى الصلة كقولك الذي كان معنا أمس رجل عالم......**

**﴿ترجمہ﴾** اور (مسندالیہ کو معرفہ) بالموصول (لایا جاتا ہے) کیونکہ مخاطب صلہ کے علاوہ مسندالیہ کے احوال مختصہ سے واقف نہیں ہوتا مثلاً آپ کا قول "وہ جو کل گزشتہ ہمارے ساتھ تھا (وہ) عالم شخص ہے"۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن احوال مسندالیہ سے تیسرے حال یعنی مسندالیہ کو معرفہ لانا کی بحث میں مسندالیہ معرفہ کے تیسرے مرجح و مقتضی یعنی تعریف المسند الیہ بالموصولیہ کو بیان کرنے جارہے ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ مسندالیہ کو معرفہ بالموصول لانے کے نکات، مرجحات اور مقتضیات مندرج ہیں (1) مخاطب کو صلہ کے علاوہ مسندالیہ کے احوال و امور مختصہ معلوم نہ ہوں (2) اسم (علم، لقب اور کنایہ) کی تصریح میں قباحت و برائی سمجھتے ہوئے مسندالیہ کو معرفہ بالموصول لانا۔ (3) تقریر کی زیادتی۔ (4) تفخیم یعنی تعظیم و تھویل (5) مخاطب کو خطاپر تنبیہ کرنے کے لئے (6) بنائے خبر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اور یہ اشارہ و ایماء کبھی خبر کی شان کی تعظیم پر تعریض کرنے یا خبر کے علاوہ کی شان پر تعریض کرنے کا ذریعہ بھی بنایا جاتا ہے۔ والتفصیل فی التشریح۔

## معرفہ بالموصول

﴿......**قولہ وبالموصولية** الخ۔ یعنی مسندالیہ کو معرفہ بالموصول لانے کا ایک مرجح و مقتضی یہ ہے کہ مخاطب مسندالیہ کے بارے میں صلہ کے علاوہ باقی امور اور حالات سے ناواقف ہے مثلاً کوئی شخص یہ جانتا ہے کہ ایک شخص کل ہمارے ساتھ تھا مگر وہ یہ نہیں جانتا کہ وہ عالم تھا یا جاہل، تاجر تھا یا کوئی اور تو ایسی صورت میں آپ مسندالیہ کو معرفہ بالموصول لائیں گے کما سیأتی۔

**سوال:** شارح تلخیص علامہ تفتازانی مطول میں معرفہ بالموصول کی معرفہ بالاشارہ پر تقدیم کے متعلق فرماتے ہیں کہ ماتن کے لئے مناسب بات یہ تھی کہ وہ معرفہ بالاسم الاشارہ کو مقدم کرتے کیونکہ وہ معرفہ بالموصول سے اعرف ہے کیونکہ مخاطب معرفہ بالاشارہ کے مدلول کو قلب و عین سے جانتا ہے اور معرفہ بالموصول کو فقط قلب سے جانتا ہے اور یہ بات قطعی ہے کہ جس کا مدلول دو سے جانا جاتا ہو وہ اس کے مقابل زیادہ اعرف ہوگا جس کا مدلول کسی ایک سے جانا جاتا ہو۔

**جواب:** ماتن کی جانب سے یہ جواب ممکن ہے کہ اسم اشارہ کا مدلول چونکہ قلب و عین دو سے جانا جاتا تھا تو گویا وہ تثنیہ کے قائم مقام ہو گیا اور معرفہ بالموصول کا حکم چونکہ فقط قلب سے جانا جاتا ہے تو گویا یہ مفرد کی طرح ہو گیا اور مفرد، تثنیہ و جمع پر طبعاً مقدم ہوتا ہے لہٰذا جو مفرد کی طرح ہو گا وہ بھی مقدم ہو گا۔ الختصر ماقبل ضمائر میں ماتن نے اعرف ہونے کو ترجیح دی اور یہاں مفرد ہونے کو ترجیح دی فلا اعتراض۔ حمیدی برکاتی۔

﴿......**قولہ لعدم علم المخاطب** الخ

**سوال:** صلہ کے علاوہ کا علم نہ ہونے سے اتیان بالموصول تو لازم نہیں آتا ہے کیونکہ جب صلہ معلوم ہے تو موصولیت کے علاوہ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا تھا جیسے معرفہ بالاضافت مثلاً مصاحبنا بالامس کذا و کذا کہا جائے جو کہ بعینہ اسی نکتہ پر مشتمل ہے جو تعریف بالموصول کے لئے ہے۔

**جواب:** ہم پہلے بیان چکے ہیں کہ نکتہ میں طریقہ مذکورہ کے ساتھ مختص یا اولی ہونا مشروط نہیں بلکہ وجود مناسبت کا ہونا شرط ہے اگر چہ وہ نکتہ کسی اور مرجح میں بھی پایا جا رہا ہو۔ جہاں بھی اس قسم کا اعتراض وارد ہوگا اس کا یہی جواب ہوگا کما مر اور آنے والے مرجح و مقتضی ''استہجان التصریح'' میں بھی یہی جواب ہوگا۔ فاحفظہ۔

**﴿نوٹ﴾** مذکورہ اور آئندہ تمام نکات چاہے موجبہ یا مرجحہ ہوں یا نہ ہوں میں طریقہ مذکورہ کے ساتھ اختصاص یا اولویت مشروط نہیں بلکہ مناسبت للمقتضی ہی کافی ہے۔ نکتہ کو ترجیح ''مقصود متکلم'' ہونے سے ہوگی یعنی ہو سکتا ہے کہ ایک مقتضی و مرجح کئی نکات پر مشتمل ہو مگر مقصود بالذات کا اعتبار ہوگا کما مر من غیر واحد۔ یہی صاحب المفتاح اور ماتن کا مذہب ہے۔

**سوال:** ماتن کے قول ''سوی الصلة'' کا تقاضا یہ ہے کہ مخاطب کو خبر بھی غیر معلوم ہے کیونکہ وہ بھی مسند الیہ کے احوال مختصہ سے ہے لہٰذا ماتن کو چاہیے تھا کہ عبارت یوں لاتے ''لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصة سوی الصلة والخبر الخ مگر ماتن نے اسّ سے استثناء نہیں کیا جس سے معلوم ہوا کہ خبر باقی چیزوں کی طرح غیر معلوم ہو تو مسند الیہ کو معرفہ بالموصولیت لائیں گے حالانکہ کبھی صلہ کے علم کے وقت خبر معلوم بھی ہوتی ہے مثلا جب متکلم لازم الفائدہ کا قصد کرے لہٰذا ماتن کو چاہیے تھا کہ صلہ اور خبر دونوں کو مستثنیٰ کرتے تا کہ فساد مذکور لازم نہ آتا۔

**جواب:** خبر کا مطلقاً مسند الیہ کے احوال مختصہ سے ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ کبھی خبر احوال عامہ سے ہوتی ہے جیسا کہ ہماری مثال میں ہے اور کبھی احوال مختصہ بالمسند الیہ سے ہوتی ہے مثلا البقرۃ تکلمت میں ہے جبکہ صلہ کا احوال مختصہ بالمسند الیہ سے ہونا واجب ہے کیونکہ مسند الیہ صلہ سے متصف ہونے کی وجہ ہی سے معرفہ ہوا ہے۔ ثابت ہوا کہ خبر کو مسند الیہ کے ساتھ صلہ جیسا اتصاف و اختصاص حاصل نہیں لہٰذا وہ مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہیں تو اسے خارج کیوں کریں۔

**﴿قوله الذی کان الخ﴾** ماتن نے معرفہ بالموصولیت کی مثال پیش کر دی یعنی مخاطب احوال مسند الیہ سے فقط صلہ (کان معنا بالامس یعنی ایک شخص جو کل ہمارے ساتھ تھا) کو ہی جانتا تھا عالم یا جاہل وغیرہ ہونے سے بے علم تھا تو مسند الیہ کو معرفہ بالموصولیت لا کر اس کی عالم ہونے کے بارے میں خبر دے دی۔

**سوال:** یہاں کل سات احتمال ہیں (1) متکلم صلہ کے علاوہ باقی احوال مختصہ بالمسند الیہ سے لاعلم ہو (2) مخاطب لاعلم ہو (3) غائب صلہ کے علاوہ کچھ نہ جانتا ہو (4) متکلم و مخاطب کچھ نہ جانتے ہوں (5) متکلم و غائب صلہ کے علاوہ کچھ نہ جانتے ہوں (6) مخاطب و غائب کچھ نہ جانتے ہوں (7) متکلم، مخاطب اور غائب تینوں صلہ کے علاوہ کچھ نہ جانتے ہوں۔ اشتمال غائب والے تمام احتمالات (7,6,5,3) باطل کیونکہ غائب کے ساتھ کلام ممکن نہیں تو باقی تین رہ گئے جن میں مذکورہ نکتہ جاری ہو سکتا تھا مگر ماتن نے تو فقط مخاطب یعنی صورت ثانیہ (2) کی مثال پیش کی پہلی یعنی اکیلے متکلم مثلا الذین فی بلاد الشرق لا اعرفهم اور تیسری یعنی متکلم و مخاطب کے عدم علم والی مثال مثلا الذین فی بلاد الشرق لا نعرفهم کو بیان نہ کرنے سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ باقی کسی میں نکتہ مذکورہ جاری نہیں ہوتا کیونکہ قاعدہ ہے ''الذکر فی مقام البیان یفید الحصر'' یعنی مقام بیان میں کسی چیز کو ذکر کر دینا اسی میں حصر کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ آپ جان چکے ہیں دو اور میں بھی یہ نکتہ جاری ہوتا ہے جن کو ماتن نے بیان نہیں کیا۔

**جواب:** ماتن نے متروکہ صورتوں کو اس لئے چھوڑ دیا کیونکہ وہ غالباً قلیل المنفعت ہوتی ہیں کیونکہ ہم نے یہاں یہ فرض کرلیا ہے کہ متکلم صلہ کے علاوہ احوال مختصہ بالمسند الیہ سے لاعلم ہے لہٰذا متکلم صرف احوال عامہ ہی سے مسند الیہ پر حکم لگائے گا کیونکہ احوال مختصہ کو جانتا ہی نہیں ہے اور احوال عامہ جو قریباً سبھی کو شامل ہوتے ہیں کے ساتھ حکم لگانا قلیل النفع ہے کما ھو الظاہر اور **قاعدہ** ہے "القلیل کالمعدوم" یعنی قلیل کے لئے معدوم کا حکم ہے فلا اعتراض۔

**أو اسْتِهْجَانِ التَّصْرِيحِ أَوْ زِيَادَةِ التَّقْرِيرِ نَحْوُ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ أَوِ التَّفْخِيمِ نَحْوُ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَاغَشِيَهُمْ.........**

**﴿ترجمہ﴾** یا تصریح کو برا سمجھنے کے سبب یا تقریر کی زیادتی کے لئے (بھی مسند الیہ کو معرفہ بالموصول لایا جاتا ہے) مثلاً "وہ عورت پھسلانے لگی یوسف علیہ السلام کو ان کے نفس سے یوسف جس کے گھر میں تھے" یا تفخیم (مسند الیہ کی عظمت وخوفنا کی کو بیان کرنے) کے لئے مثلاً "تو انہیں ڈھانپ لیا سمندر کی اس چیز نے جس نے انہیں ڈھانپ لیا۔۔۔۔

**﴿۔۔۔۔قولہ او استہجان التصریح بالاسم** الخ یعنی مسند الیہ کو معرفہ بالموصولیت لانے کا ایک مرجح ذات مسند الیہ پر دلالت کرنے والے اسم میں صراحت کو قبیح جاننا بھی ہے مثلاً یوں کہنا کہ البول والفساء ناقض للوضوء۔ اس میں بول وفساء کی تصریح قباحت پر مشتمل ہے لہٰذا مسند الیہ کو معرفہ بالموصول لاکر یوں کہا کہ الذی یخرج من احد السبلین ناقض للوضوء۔

**﴿۔۔۔۔قولہ او زیادۃ التقریر** الخ۔ یعنی مسند الیہ کو معرفہ بالموصولیت لانا تقریر کی زیادتی کے لئے بھی ہوتا ہے۔ زیادتی تقریر میں چار احتمال ہیں اور چاروں مراد ہوسکتے ہیں مگر پہلا زیادہ اولی ہے کیونکہ پہلا احتمال مسند الیہ ومسند دونوں کی تقریر کو شامل ہے اور **قاعدہ** ہے کہ "الشامل بکل الاجزاء اولی من الشامل بالجزو" یعنی تمام اجزاء کو شامل ہونے والا کسی ایک جزو کو شامل ہونے والے سے اولی ہے۔

(1) کلام جس غرض کے لئے لایا گیا ہے اس کی تقریر مقصود ہو (یہی وہ احتمال ہے جو مسند الیہ اور مسند دونوں کی تقریر کو شامل ہے کما سیأتی ان شاء اللہ)۔ (2) مسند کی تقریر (3) مسند الیہ کی تقریر مراد ہو۔ مثلاً وراودتہ التی ھو فی بیتھا عن نفسہ۔ (4) علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مثال مذکور میرے گمان میں تقریر مذکور کے علاوہ استہجان تصریح بالاسم کی مثال بننے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے۔ احتمالات کی تفصیل **﴿احتمال اول﴾** یعنی غرض مسوق لہ الکلام (یوسف علیہ السلام کی پاک دامنی اور پاکیزگی) پر موصول، اسم جنس یعنی امرأۃ العزیز اور علم یعنی زلیخا تینوں میں سے ہر ایک دلالت کرسکتا تھا مگر موصول کی دلالت اتم واکثر تھی کیونکہ وہ امرأۃ عزیز یا زلیخا ہی کے گھر میں تھے اور اپنی مراد حاصل کرنے پر قادر بھی تھے مگر اس سے پرہیز کیا جس سے انکی انتہائی درجہ کی پاک دامنی ثابت ہوگئی۔ **﴿احتمال ثانی﴾** یعنی تقریر مسند یعنی مراودت پر یوں تقریر ہوگی کہ زلیخا یا امرأۃ عزیز کے یوسف علیہ السلام کو اپنا غلام گمان کرنے اور اسی کے گھر میں مقیم ہونے سے زلیخا یا امرأۃ عزیز کو اپنی مراد کے حاصل کرنے میں انتہائی درجہ کی قدرت حاصل تھی حتی کہ وہ یہ گمان کرتی تھی کہ یوسف علیہ السلام اس کی ہر طلب کو پورا کریں گے کیونکہ اختلاط ومحبت کی کثرت تھی تو اسم موصول سے مراودت کی تقریر ہوگی یعنی ایک ہی گھر میں کثرت اختلاط اور فرط محبت سے مراودت یقینی تھی۔ **﴿احتمال ثالث﴾** یعنی تقریر مسند الیہ کو یوں بیان کیا جائے گا کہ موصول کی جگہ اگر وراودتہ امرأۃ عزیز اور زلیخا کہا جاتا یعنی دو صورتیں ہیں اول امرأۃ عزیز کہا جاتا ہے تو یہاں ابہام

پیدا ہوجاتا کہ عزیز مصر کی کونسی امرأۃ مراد ہے کیونکہ اس سے تو نفس عورت کا ہی پتہ چلتا ہے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ زلیخا ہی تھی۔ثانی یا زلیخا کہا جاتا یعنی علم ذکر کیا جاتا تو پھر ابہام پیدا ہوتا کہ کونسی زلیخا مراد ہے کیونکہ ایک نام کی کئی عورتیں ہوسکتی ہیں نیز یہ بھی ابہام ہوتا کہ زلیخا سے وہ مراد ہے جس کے گھر میں مقیم تھے یا اس کے علاوہ کوئی اور تو جب اسم موصول لایا تو معلوم ہوا کہ وہی عورت یا وہی زلیخا مراد ہے جس کے گھر میں آپ مقیم تھے اور وہ عزیز مصر کی بیوی "زلیخا" ہے نہ کہ کوئی اور زلیخا۔بس "التی ھو فی بیتھا" سے مسند الیہ کی تقریر ہوگئی۔﴿احتمال چہارم﴾ یہاں اسم کی صراحت کا قبیح ہونا چند وجوہ سے ہے۔(1)عرف میں عورت کے نام کی تصریح قبیح ومعیوب سمجھی جاتی ہے۔(2)اس لئے بھی اسم کی تصریح نہیں کی کہ زلیخا کا لفظ ایسے حروف سے مرکب ہے جس سے سمع بیزار ہے۔(3)جب عزت دار شخص کوئی ایسا کام کر گزرے جو اسکی شان کے لائق نہیں تو ایسے شخص کے نام کی تصریح کو معیوب سمجھا جاتا ہے۔یہ علامہ تفتازانی کا موقف ہے کما مر آنفا۔

﴿......قولہ وراودتہ الخ۔﴿تمہید﴾ اعتراض وجواب سمجھنے سے قبل ایک تمہید کا جاننا ضروری ہے کہ مراودت میں دو احتمال ہیں (1) مجاز مرسل کے طور پر مراودت عام ومطلق بولکر مخادعت خاص ومقید مراد لیا ہے کیونکہ مراودت لغت میں مطلقاً (عام) مجی وذہاب (آنے ،جانے) کے معنی پر دلالت کرتا ہے مگر پھر اسے مخادعہ (خاص) کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا (2) مراودت سے حقیقت عرفیہ کے طور پر مخادعت مراد ہو۔

**سوال:** مراودت سے مخادعت مراد لینے کا مطلب ہوگا کہ وقوع طلب (زنا) دونوں جانبوں سے پائی گئی ہو کیونکہ مخادعت باب مفاعلہ سے ہے جو وقوع من الجانبین کا خاصہ رکھتا ہے حالانکہ یوسف علیہ السلام معصوم ہیں وہ وقوع طلب کے طالب نہیں ہوسکتے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ یہاں باب مفاعلہ کا استعمال حقیقت پر نہیں ہے بلکہ طلب واختلاف میں مبالغہ کے لئے مجازاً مستعمل ہے یعنی اس سے اصل فعل یعنی خدع مراد ہے اور خدع وقوع من الجانبین کا خاصہ نہیں رکھتا فلا اشکال۔﴿ثانیاً﴾ باب مفاعلہ اپنی حقیقت پر ہے اور طلب من الجانبین بھی پائی جارہی ہے مگر جہتِ طلب میں فرق ہے زلیخا یا امرأۃ عزیز سے وقوع طلب اور یوسف علیہ السلام سے منع طلب پائی جارہی ہے جیسا کہ اسکی تفسیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کررہا ہے "ولقد ھمت بہ وھم بھا" یعنی زلیخا یا امرأۃ عزیز نے وقوع فعل اور یوسف نے ترک فعل کا ارادہ کیا۔فلا محذور فیہ۔

﴿......قولہ او التفخیم الخ۔یعنی مسند الیہ کو معرفہ بالموصولیت اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ مسند الیہ کی تعظیم اور اس سے خوف دلایا جاسکے۔مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان: فغشیھم من الیم ما غشیھم۔یعنی انھیں دریا کی ایسی موجوں نے ڈھانپ لیا جنکی کیفیت وعظمت حد بیان سے باہر ہے لہٰذا "موصول بہ ما" کے سبب ابہام میں پائی جانے والی تفخیم غیر مخفی ہے۔

**سوال:** علمائے نحو نے مخاطب کے نزدیک موصول کے صلہ کا معہود ہونا شرط قرار دیا ہے اور صلہ کا مبہم ہونا معہود ہونے کے منافی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ صلہ میں ابہام نہیں پایا جاسکتا۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ یہ شرط اصل وضع کے اعتبار سے ہے اور کسی نکتہ کے سبب عدول بھی جائز ہے جیسا کہ یہاں مسند الیہ کی تفخیم وتھویل کے لئے صلہ کے معلوم ومعہود ہونے سے عدول کیا گیا ہے۔﴿ثانیاً﴾ اس شرط کا مطلق ہونا غیر مسلم ہے کیونکہ انھوں نے صلہ کا معلوم ومعہود ہونا مقام تفخیم وتھویل کے علاوہ میں مشروط رکھا ہے کیونکہ وہ مثال مذکور کو صلہ کے ابہام میں پیش کرتے ہیں۔وحینئذ فلا اعتراض۔

**أَوْ تَنْبِيْهٍ عَلَى الْخَطَاءِ نَحْوُ شعر اِنَّ الَّذِيْنَ تَرَوْنَهُمْ اِخْوَانَا يَشْفِيْ غَلِيْلَ صُدُوْرِهِمْ أَنْ تُصْرَعُوا أَوِ الْاِيْمَاءِ اِلٰى وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبَرِ نَحْوُ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ..............**

**﴿ترجمہ﴾** یا غلطی پر تنبیہ کرنے کے لئے (بھی مسندالیہ کو معرفہ بالموصول لایا جاتا ہے) مثلاً شعر بیشک وہ لوگ جنھیں تم اپنا بھائی خیال کرتے ہو ان کے دلوں کا کینہ شفا پائیگا کہ تمھیں پچھاڑ دیا جائے یا خبر کی بنا کے طریقے کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مثلاً بیشک جو لوگ ہماری عبادت سے منہ موڑتے ہیں عنقریب وہ ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہونے والے ہیں۔

﴿.....**قولہ او تنبیہ المخاطب** الخ یعنی مسندالیہ کو معرفہ بالموصولیت اس لئے بھی لایا جاتا ہے تا کہ مخاطب کو خطا پر متنبہ کیا جا سکے مثلا شعر: ان الذین ترونھم اخوانکم =یشفی غلیل صدورھم ان تصرعوا ۔مثال مذکور میں اگر "الذین" موصول کی جگہ القوم الفلانی ذکر کیا جاتا تو یوں عمومی معنی کے حساب سے خطا پر تنبیہ نہ ہو سکتی تھی۔

**﴿نوٹ﴾** صیغہ "ترونھم" میں دو احتمال ہیں اول کہ ارائت یعنی باب افعال سے ہو جو کہ نقلاً وعقلاً درست ہے۔ نقلاً تو ظاہر ہے۔ عقلاً میں دو احتمال ہیں کہ یہ صیغہ مبنی للمفعول ہے تو اس کا ظن میں مستعمل ہونا مشتہر ہے اور اگر مبنی للفاعل ہو تو "ھم" مفعول اول اور اخوانکم مفعول ثانی ہوگا۔ یہاں بھی احتمال مراد ہے۔ دوئم رؤیت یعنی باب فتح سے ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں اول کہ بصارت کے معنی میں ہو اور یہ معنی یہاں مراد لینا صحیح نہیں۔ دوئم درایۃً یعنی اگر عقلی اعتبار سے اسے رؤیت قلبی بمعنی اعتقاد لیا جائے تو معنی تو صحیح ہو جائے گا مگر روایت یعنی نقل کی مخالفت لازم آئیگی کیونکہ رؤیت بمعنی اعتقاد غیر مستعمل ہے۔

**سوال:۔** یہ کتاب مفتاح العلوم کی تلخیص ہے اور مفتاح العلوم میں علامہ سکا کی نے شعر مذکور کو الایماء الی وجه بناء الخبر پر تنبیہ علی الخطاء کے ذریعہ کی مثال میں ذکر کیا ہے جبکہ ماتن اسے تنبیہ مذکور کی مثال میں پیش کر رہے جو کہ صراحۃً علامہ سکا کی کے کلام کی مخالفت ہے کیونکہ ماتن اسے "مسندالیہ معرفہ بالموصول لانا تا کہ خطا پر تنبیہ ہو سکے" کی مثال میں پیش کر رہے ہیں۔

**جواب:۔** ماتن نے کتاب تلخیص میں علامہ سکا کی کے کلام سے ان باتوں کی تلخیص کا التزام کیا ہے جو ماتن کے مذہب پر صحیح ہیں یعنی ماتن نے ان کے کلام کی تلخیص کا التزام کیا ہے علامہ سکا کی کی ہر بات میں موافقت ومتابعت کا التزام نہیں کیا ہے۔ ماتن نے ایضاح میں مثال مذکور کے بارے میں کہا کہ مثال مذکور "ایماء الی وجہ بناء الخبر" نہیں ہے لہٰذا ماتن اسے ایماء مذکور کے تحت کیسے لا سکتے تھے بلکہ مثال مذکور میں یہ بات بھی بعید نہیں کہ یہ بنائے خبر کی نقیض پر دلالت کرتی ہو لہٰذا ایماء مذکور کی مثال کسی صورت نہیں ہو سکتی۔ شارح تلخیص علامہ تفتازانی نے علامہ سکا کی کی طرفداری میں یہ جواب دیا کہ ماتن کا اعتراض علامہ سکا کی پر اسی صورت صحیح ہو سکتا ہے جب علامہ سکا کی کی مراد یہ ہو کہ شعر مذکور میں "ایماء الی وجہ بناء الخبر" اس حیثیت سے پایا جا رہا ہے کہ جب موصول بمع صلہ کو مخاطب سنے گا تو اسے بنائے خبر کا طریقہ معلوم ہو جائیگا اور عقل اسے طریقہ مذکورہ کی مخالفت سے روک دیگا حالانکہ یہ صاحب مفتاح کا مقصود نہیں ہے بلکہ صاحب مفتاح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عرف اور ذوق سلیم اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسی جماعت کے ذکر کے وقت جسے مخاطب اپنا بھائی اور مخلص تصور کرتا ہے "ان الـذيـن تـرونـهـم اخـوانـا" کہا تو مخاطب ذوق سلیم اور عرف سے

سمجھ جائیگا کہ صلہ (کونهم اخوانا) پر جسکی بناء ہے وہ اخوانا اور محبت کی ضد اور منافی ہے۔ لہٰذا صاحب مفتاح کا اسے "ایماء الی وجہ بناء الخبر" میں پیش کرنا درست ہے اور صاحب مفتاح کے قول میں توجیہ مذکورہ کا لحاظ نہ ہوتو پھر ماتن کی بات درست ہے یعنی صاحب مفتاح کی بات کو من کل الوجوہ غلط کہنا صحیح نہیں ہے۔

﴿......**قوله او الایماء الی وجه** الخ۔ یعنی مسندالیہ کو معرفہ بالموصولیت کے مرجحات سے مبنی بر موصول خبر کی نوع وطریقہ کی طرف اشارہ کرنا بھی ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان: ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین۔ مثال مذکور میں جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ان الذین یستکبرون عن عبادتی فرمایا تو اس سے یہ بات مشار ہوگئی کہ اس پر جو خبر مبنی ہوگی وہ عذاب واذلال کے جنس سے ہوگی یہ مسندالیہ بالموصول ہمارا شاہد ہے۔ خبر نے اس اشارہ کی تصدیق کردی کہ سیدخلون فی جهنم داخرین۔

**سوال:۔** ماتن کے قول سے یہ بات مستفاد ہے کہ "موصول" وجہ بنائے خبر کی طرف مشیر ہے حالانکہ موصول نہیں "صلہ" اشاررہ کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے یہاں "یستکبرون یعنی صلہ" سے اشارہ ہورہا ہے۔ معلوم ہوا ماتن کا قول فساد پر مبنی ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** یہاں حیثیت کی قید ملحوظ ہے یعنی موصول من حیث الصلہ کیونکہ موصول وصلہ شی واحد کی طرح ہوتے ہیں۔ **﴿ثانیاً﴾** چونکہ موصول وصلہ لزوم وجود کے سبب یعنی موصول کے لئے صلہ کا ہونا مشروط وواجب ہے تو مجازاً نسبت موصول کی طرف کردی ورنہ مشیر صلہ ہی ہوتا ہے۔

﴿......**قوله الی وجه بناء الخبر** الخ۔ ماتن کے قول "وجہ" کی تفسیر میں دو قول ہیں (1) علامہ تفتازانی وغیرہ کا آپ فرماتے ہیں کہ "وجہ" سے طریقہ ونوع مراد ہے جیسا کہ مقولہ ہے "علمت هٰذا العمل علی وجه عملك وعلی جهته ای علی طرزه وطریقته ۔(2) دوسرا قول علامہ شیرازی کا ہے جس کی پیروی علامہ خلخالی کررہے ہیں کہ وجہ سے علت یا سبب مراد ہے۔ علامہ تفتازانی اس کا رد فرماتے ہیں کہ وجہ سے علت وسبب مراد لینا درست نہیں کیونکہ علت وسبب مراد لینا متن میں مذکور تمام امثلہ کو جامع نہیں ہوتا کیونکہ یہ معنی آیات قرآنیہ میں تو ثابت ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے تکبر دخول جہنم کا اور ایسے ہی شعیب علیہ السلام کی تکذیب (کماسیأتی) خسران وخیبت ونقصان کا سبب یا علت ہوسکتی ہے مگر شعر مذکور فی المتن میں یہ معنی نہیں پائے جارہے کیونکہ آسمان کی بلندی تعمیر گھر کی علت وسبب نہیں ہوسکتی۔

**سوال:۔** قول مذکور میں لفظ "بناء" مستدرک ہے کیونکہ "وجہ" سے نوع وقسم خبر مراد ہے یعنی خبر عقاب وعذاب، اذلال، بشارت وسرور وغیرہ اقسام مختلفہ پر مشتمل ہوتی ہے مگر بناء تو شی واحد ہوتی ہے۔ اس میں تعدد نہیں پایا جاسکتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ بناء کی اضافت خبر کی طرف مستدرک ہوئی اور اصل عبارت یوں بنی کہ "الایماء الی وجه الخبر"۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** ہم اس مقام پر بناء کو شی واحد تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جب خبر مختلف انواع واقسام پر مشتمل ہوگی تو بناء میں بھی انواع مختلفہ کا اعتبار کرلیا جائیگا کیونکہ "بناعقاب" بنائے عتاب یا بنائے رحم یا بنائے بشارت کا غیر ہے۔ معلوم ہوا کہ لفظ بناء کا استدراک لازم نہ آیا۔ **﴿ثانیاً﴾** بناء مصدر مبنی للمفعول ہے اور بناء کا خبر کی طرف مضاف ہونا اضافۃ الشی الی موصوفہ کے قبیلہ سے ہے۔ اصل عبارت یوں بنی "الی وجه الخبر المبنی علی الموصول الله محکوم به علیه" یعنی ایسی خبر کی اقسام کی طرف جو اس موصول پر اس لئے مبنی ہے کہ موصول پر محکوم بہ کا حکم

لگایا جائیگا۔ یہ جواب علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔ تو جس طرح خبر جو کہ موصوف ہے مختلف ہوتی ہے ایسے اسکی صفت یعنی مبنی ہونا بھی مختلف ہوگا ولا محذور فیہ۔

**ثُمَّ أَنَّهُ رُبَمَايُجْعَلُ ذَرِيعَةً إِلَى التَّعْرِيضِ بِالتَّعْظِيمِ لِشَانِهِ نَحْوُ شعر اِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنٰى لَنَا۔ بَيْتًادَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ۔ أَوْشَانِ غَيْرِهِ نَحْوُ أَلَّذِيْنَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوْاهُمُ الْخَاسِرِيْنَ........**

﴿ترجمہ﴾ پھر اسکو کبھی خبر کی شان کی تعظیم کی تعریض کا ذریعہ بنایا جاتا ہے مثلاً شعر بیشک وہ ذات جس نے آسمان کو بلندی نصیب کی اس نے ہمارے لئے ایسا گھر بنایا جس کے ستون سب سے باعزت اور طویل ہیں۔ یا کبھی خبر کے غیر کی شان کے لئے (بھی تعریض بنایا جاتا ہے) مثلاً ''جن لوگوں نے شعیب علیہ السلام کو جھٹلایا وہی لوگ نقصان پانے والے ہیں

﴿خلاصہ﴾ ماتن موصول بمع صلہ کا جنس خبر اور خبر کے عظیم الشان اور رفیع المرتبت ہونے کی طرف مشیر ہونے کے بیان کے بعد ایک اور چیز کا بیان شروع کرر ہے ہیں کہ موصول کا جنس خبر کی طرف مشیر ہونا چند اور چیزوں کے لئے بھی ہوتا ہے (1) موصول بمع صلہ خبر کی شان کی تعظیم کے لئے ہو۔ (2) غیر خبر کی شان کی تعظیم کے لئے ہو۔ (3) خبر کی اہانتِ شان کے لئے ہو۔ (4) غیر خبر کی اہانتِ شان کے لئے ہو۔ (5) یا تحقیق خبر کا ذریعہ، طریقہ اور وسیلہ کے لئے ہو۔ الختصر قول مذکور کے تحت موصول بمع صلہ کی تین صورتیں بیان ہوئیں، اول شانِ تعظیم کی طرف مشیر ہو اور اسکے دو فرد ہیں (ا) خبر کی شان کی تعظیم ہو (ب) غیر خبر کی شان کی تعظیم مراد، دوئم اہانتِ شان کی طرف مشیر ہو، اس کے بھی دو فرد ہیں خبر کی اہانت یا غیر خبر کی اہانت کما مر اور سوئم تحقیق کا ذریعہ وسلیہ ہو۔ تشریح ذیل کی تفصیل میں ملاحظہ ہو۔

﴿......قولہ ثم انہ ربمایجعل ذریعۃ الخ۔﴿صورت اولی کے فرد اول کی مثال﴾ یعنی موصول بمع صلہ خبر کی شان کی تعظیم کی طرف مشیر ہو کی مثال: ان الذی سمك السماء بنالنا بیتا =دعائمہ اعز واطول۔ مثال مذکور ''الذی سمك السماء'' اس بات کی طرف مشیر ہے کہ خبر مبنی بر موصول ذوق سلیم والے کے لئے رفعت کی جنس سے ہوگی نیز اس میں بنائے بیت کی تعظیم پر تعریض (تعریض کی تعریف۔ دلالۃ الکلام علی معنی لیس لہ فی الکلام ذکر کہ کلام کا ایسے معنی پر دلالت کرنا جو کلام میں مذکور نہیں۔ بلکہ عقلاً یا عادۃً ضمنی طور پر ثابت ہوتا ہے) بھی ہے کیونکہ یہ اس ذات کا فعل ہے جس نے آسمان کو رفعتیں نصیب کیں اور آسمان سے بلند کوئی بناء و تعمیر نہیں اور قاعدہ یہ ہے افعال المؤثر الواحد متشابھۃ لاتختلف یعنی مؤثر واحد کے تمام افعال ایک جیسے ہوتے ہیں ان میں اختلاف نہیں ہوتا تو جب آسمان رفیع الشان ہے تو اس مؤثر کی تعمیر بیت بھی عظیم الشان ہوگی۔

﴿صورت اولی کے فرد ثانی کی مثال﴾ یعنی غیر خبر کی تعظیم کا ذریعہ اور وسیلہ کی مثال اللہ تعالی کا فرمان: الذین کذبوا شعیبا کانوا ھم الخاسرین۔ مثال مذکور ''خبر'' مبنی بر موصول ہو کر خیبت و خسران کی طرف مشیر ہے اور لفظِ ''شعیب'' جو کہ غیر خبر ہے کیونکہ وہ کذبوا کا مفعول ہے سے شعیب علیہ السلام کی تعظیم شان بھی مفہوم ہو رہی ہے کیونکہ جب شعیب علیہ السلام کی تکذیب خسران و نقصان کا ذریعہ ہے تو معلوم ہوا کہ وہ عظیم

الشان ہستی ہیں جنکی تکذیب نے لوگوں کو نقصان میں ڈال دیا۔ ﴿صورت ثانیہ کے فرد اول کی مثال﴾: ان الذی لا یحسن معرفۃ الفقہ قد صنف فیہ یعنی جسے فقہ نہیں آتی وہ فقہ میں کتابیں تحریر کرتا ہے۔ مثال مذکور "مصنف موصوف" کے کمینہ اور جاہل ہونے پر تعریض ہے۔ ﴿صورت ثانیہ کی فرد ثانی کی مثال﴾: ان الذی یتبع الشیطان فھو خاسر یعنی شیطان کا پیروکار ہی نقصان اٹھانے والا ہے۔ مثال مذکور میں شیطان جو کہ غیر خبر کی حقارت پر تعریض ہے۔ ﴿صورت ثالثہ﴾ یعنی جب ایمائے مذکور تحقیق وتثبیت خبر کا ذریعہ ہوگی مثال آنے والا شعر ہے۔ شعر پر بحث سمجھنے سے قبل ایک تمہید سمجھ لیں۔

﴿تمہید﴾ (الف) کہ ایماء الی وجہ الخبر اور تحقیق الخبر میں فرق ہے ایماء مذکور سے سامع کو جنس کا اشارہ اس طرح ہوتا ہے کہ اس کا شک وانکار ختم نہیں ہوتا مثلا ان الذی سمک السماء　سے عادۃ اور نہ ہی عقلاً بنائے مذکور لازم آتی ہے تو بنائے بیت کا اشارہ بغیر تحقیق کے پایا گیا اور تحقیق خبر سے سامع کو جنس خبر کا اشارہ ایسے طریقہ پر ہوتا ہے کہ اس کا شک وانکار زائل ہو جاتا ہے جیسا کہ شعر مذکور کی ضمنی تفصیل میں آرہا ہے یعنی الایماء الی وجہ بناء الخبر　عام اور الایماء الی تحقیق الخبر　خاص ہے تو جب بھی تحقیق خبر پائی گئی ایماء الی الوجہ المذکور ضرور پائی جائیگی کیونکہ خاص عام کو مستلزم ہے لیکن جہاں ایماء الی وجہ الخبر پائی جائے وہاں تحقیق خبر کا ہونا لازمی نہیں کما مر لہٰذا اب ماتن پر کوئی اعتراض نہیں کہ وجہ الخبر اور تحقیق الخبر ایک ہی چیز کے دونام ہیں۔ (ب) سبب (مثلا زوال محبت) سے مسبب (مثلا ضرب البیت فی الکوفہ والھجرۃ الیھا) پر استدلال کرنے کا نام برھانِ انی ہے اور مسبب (کما مر آنفا) سے سبب پر استدلال "برھانِ لمی" کہلاتا ہے کیونکہ خارج میں پایا جانے والا مسبب وجود سبب کی دلیل بن سکتا ہے جس کے سوال کے جواب میں "لِمَ" آتا ہے اور یہی اسکی لمی ہونے کی وجہ تسمیہ ہے۔

بعد از تمہید ان التی ضربت بیتا مھاجرۃ =بکوفۃ الجندل غالت ودھا غول　۔یعنی اس محبوبہ نے ہجرت کر کے کوفہ میں گھر بنالیا ہے، بھوت، پریت اور جادوگری وغیرہ اسکی محبت کو برباد وہلاک کر گئے۔ مثال مذکور میں کوفہ میں گھر بنانا، اسکی طرف ہجرت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسم موصول بمع صلہ جنسِ خبر یعنی زوال محبت اور انقطاع مودت کی طرف مشیر ہے۔ یعنی موصول بمع صلہ (ان التی ضربت البیت مھاجرۃ بکوفہ) نے زوال محبت وانقطاع مودت کی طرف اشارہ کیا اور پھر خبر (غالت ودھا غول) سے اسکی تحقیق کردی۔ اگر استدلال موصول بمع صلہ سے زوال محبت وانقطاع پر کریں تو برھانِ لمی یعنی چونکہ اس نے ہجرت کر کے اپنا گھر کوفہ بنالیا ہے معلوم ہوا کہ اسکی محبت برباد ہوگئی۔ اور اگر زوال محبت وانقطاع مودت سے استدلال ضرب بیت اور مھاجرت پر کریں تو استدلال "برھان انی" سے موسوم کیا جائیگا یعنی چونکہ اسکی محبت کو بھوت پریت نے برباد کردیا لہٰذا اس نے ہجرت کر کے اپنا گھر کوفہ بنالیا ہے۔ یہ دونوں استدلال مثال سے مستفاد ہیں۔

---

**وَبِالْاِشَارَةِ لِتَمْيِيْزِهٖ اَكْمَلَ تَمْيِيْزٍ نَحْوُ قَوْلِهٖ ؏ هٰذَا اَبُو الصَّقْرِ فَرْدًا فِيْ مَحَاسِنِهٖ۔ اَوِالتَّعْرِيْضِ بِغَبَاوَةِ السَّامِعِ كَقَوْلِهٖ شعر اُولٰٓئِكَ آبَائِيْ فَجِئْنِيْ بِمِثْلِهِمْ اِذَا جَمَعَتْنَا يَاجَرِيْرُ الْمَجَامِعُ۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

---

﴿ترجمہ﴾ اور اسم اشارہ کے ساتھ (مسند الیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے) تاکہ مسند الیہ مکمل طور پر ممتاز ہو جائے (مثلا) یہ ابو الصقر اپنی خوبیوں میں یکتا ہے یا سامع کی غباوت پر تعریض کرنے کے لئے مثلا شاعر کا قول "یہ میرے آباؤ اجداد ہیں

تو اے جریر تو ان کی مثل لا جب مجامع ہمیں جمع کریں۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن احوال مسندالیہ میں سے تیسرے حال یعنی مسندالیہ کو معرفہ لانے کے مرجحات ومقتضیات بیان فرمارہے تھے بقول مذکور سے ماتن علیہ الرحمہ مسندالیہ کو معرفہ لانے کا چوتھا مرجح یعنی معرفہ بالاشارہ لانے کے مرجحات ومقتضیات ذکر رہے ہیں جو کہ یہ ہیں۔(1) تاکہ اکمل طور پر امتیاز حاصل ہوسکے (2) غباوت سامع پر تنبیہ ہو (3) مسندالیہ کے قرب وبعد اور متوسط ہونے کی حالت بیان کی جاسکے (4) مسندالیہ کی اسم اشارہ بالقرب سے تحقیر مراد ہو (5) اشارہ بعیدہ کے ساتھ تعظیم مراد ہو (6) اشارہ بعیدہ کے ساتھ تحقیر ہوسکے (7) مشارالیہ کے مابعد مذکور اوصاف کے جدیر بالورود (وارد ہونے کے زیادہ لائق ہے) ہونے پر تنبیہ ہوسکے۔

## معرفہ بالاشارہ

﴿۔۔۔۔**قولہ لتمییزہ اکمل** الخ۔ مسندالیہ کو معرفہ باسم اشارہ لایا جاتا ہے تا کہ وہ مکمل طور پر ممتاز ہوسکے کیونکہ بالعین اور بالقلب امتیاز "اسم اشارہ" کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

**سوال:** ماتن کے قول سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ اسم اشارہ اعرف المعارف ہے کیونکہ انھوں نے "اکمل" کی قید لگائی ہے حالانکہ اسم اشارہ اعرف المعارف نہیں ہے کیونکہ اعرف المعارف میں سب سے مقدم ضمائر ہیں پھر اعلام اور پھر مبہمات کا نمبر ہے اور اسم اشارہ مبہمات سے ہے لہٰذا اس کے لئے اکملیت کا قول درست نہ ہوا۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ ماتحت کی طرف نسبت کرتے ہوئے اکمل کی قید لگائی گئی ہے کیونکہ مافوق سے اکمل نہ ہونا تو اظہر تھا یعنی قرینہ مقام کا اعتبار کرتے ہوئے مافوق مراد نہیں لیا جاسکتا۔﴿ثانیاً﴾ اسم اشارہ کا اکملیت پر دلالت کرنا اس کے ساتھ اشارہ حسیہ کی وجہ سے ہے جس میں قطعاً اشتباہ نہیں ہوتا بخلاف علم کے کیونکہ علم اگرچہ جزئی ہونے کی وجہ سے مانع اشتراک ہے مگر اس میں کبھی اشتراک لفظی پایا جاتا ہے مثلاً زید جب بہت سارے لوگوں کا نام ہو یا کبھی علم کا "مسمی" سامع کے لئے غیر معلوم ہوتا ہے تو اب علم سے تمیز بھی حاصل نہ ہوسکی چہ جائیکہ اکملیت مفہوم ہو یعنی اسم اشارہ عدم اشتباہ بالاشارۃ الحسیہ کی خصوصیت کے سبب اکمل ہے کیونکہ معرفہ کے اعرف ہونے کا مطلب ہے کہ وہ التباس سے بہت دور ہے اور یہ بعض صورتوں میں ماتحت کے اقوی ہونے کے منافی نہیں یعنی اس سے اکملیتً واعرفیت من کل الوجوہ لازم نہیں آتی اور نہ ہی "اعرفیت من کل الوجوہ" اسم اشارہ کی اکملیت میں مقصود ہے۔

﴿۔۔۔۔**قولہ ھذا ابوالصقر** الخ۔ پورا شعر یوں ہے۔ **ھذا ابوالصقر فردا فی محاسنہ = من نسل شیبان بین الضال والسلم**۔ مثال مذکور میں محاسن میں یکتا ہونے کی غرض میں کامل تمیز کے لئے مسندالیہ کو معرفہ باسم الاشارہ لایا گیا ہے۔

﴿۔۔۔۔**قولہ فردا** الخ۔ فردا کے نصب میں دو احتمال ہیں (1) فعل محذوف (اعنی) کے سبب منصوب علی المدح ہو کیونکہ منصوب مدح وذم کے لئے مدح یا ذم پر دلالت کرنے والے فعل کی تقدیر مشروط نہیں لہٰذا اعنی وغیرہ بھی محذوف نکال سکتے ہیں۔(2) خبر (ابو الصقر) سے حال واقع ہو رہا ہو۔

**سوال:** حال کے وقوع پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جمہور کے مذہب پر حال فقط فاعل یا مفعول سے واقع ہوتا ہے جبکہ یہاں اگر حال مانیں تو

خبر سے حال ہونا لازم آئیگا جو کہ مذہب جمہور کے مخالف ہے۔

**جواب:** خبر سے حال کا التزام غیر مسلم ہے کیونکہ خبر یہاں اسم اشارہ یا حائے تنبیہ کے سبب معنی مفعول واقع ہو رہی ہے کیونکہ اسم اشارہ اور حائے تنبیہ دونوں ہی معنی فعل (اشیر یا انبہ) کو متضمن ہوتے ہیں۔ معلوم ہوا جمہور کے مذہب کی مخالفت لازم نہ آئی۔

﴾......**قوله او التعریض بغباوة السامع** الخ مسند الیہ کو معرفہ باسم اشارہ اس لئے بھی لایا جاتا ہے تا کہ سامع کی غباوت پر تنبیہ ہو سکے کہ گویا سامع اتنا غبی اور کند ذہن ہے کہ غیر محسوس کا ادراک ہی نہیں کر سکتا یعنی اگر اسم ظاہر فلان فلان وغیرہ ذکر کیا جاتا تو مذکورہ تعریض مراد لینا ممکن نہ تھا۔ پس تعریض مذکور کے سبب مسند الیہ کو معرفہ باسم اشارہ لائے ہیں مثلاً **اولئك آبائی فجئنی بمثلهم اذا جمعتنا یا جریر المجامع**۔

**اَوْ بَیَانِ حَالِهٖ فِی الْقُرْبِ اَوِالْبُعْدِ اَوِالتَّوَسُّطِ کَقَوْلِکَ هٰذَا اَوْ ذٰلِکَ اَوْ ذَاکَ زَیْدٌ اَوْ تَحْقِیْرِهٖ بِالْقُرْبِ نَحْوُ اَهٰذَا الَّذِیْ یَذْکُرُ اٰلِهَتَکُمْ**

﴿**ترجمہ**﴾ یا قرب، بعد یا توسط میں مسند الیہ کے حال کے بیان کے لئے (مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے) جیسا کہ تیرا قول "یہ، وہ دور یا وہ زید ہے یا قرب کے ساتھ اسکی تحقیر کرنے کے لئے مثلاً (اللہ تعالیٰ کا فرمان) کیا یہ ہے وہ جو تمہارے خداؤں کا ذکر کرتا ہے۔

﴿**خلاصہ**﴾ ماتن قول مذکور سے مسند الیہ کو معرفہ بالاشارہ لانے کے تیسرے اور چوتھے مرجح و مقتضی کو بیان کر رہے ہیں۔ قول مذکور میں اول کا خلاصہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ باسم اشارہ اس لئے لایا جاتا ہے تا کہ مسند الیہ کے قرب و بعد اور توسط کی حالت کو بیان کیا جا سکے مثلاً قرب کے لئے ھذا زید، بعد کے لئے ذالک زید اور حالت متوسطہ کے بیان کے لئے ذاک زید بولا جائیگا۔ اور قول ثانی کا خلاصہ یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو معرفہ باسم اشارہ تحقیر بالقرب کے لئے بھی لایا جاتا ہے۔ تفصیل تشریح ملاحظہ ہو۔

﴾......**قوله او بیان حاله فی القرب** الخ

**سوال:** "متوسط" ترتیب طبعی کے مطابق قرب و بعد کے مابین مذکور ہونا چاہیے کیونکہ یہی اس کا درجہ ہے جبکہ ماتن نے اسے "قرب و بعد" کے بعد ذکر کیا ہے تو یہ "وضع" طبع کے مطابق نہ ہوئی حالانکہ بلاغت میں وضع و طبع کی رعایت مستحسن ہے اور چونکہ استحسان بلاغت میں واجب کا درجہ رکھتا ہے لہٰذا متوسط کو قرب و بعد کے مابین ذکر کرنا ضروری تھا۔

**جواب:** ماتن نے ترتیب طبعی کی خلاف ورزی اس لئے کی تا کہ توسط کے تحقق کی طرف اشارہ ہو جائے کیونکہ متوسط طرفین یعنی قرب و بعد کے تحقق کے بعد ہی ثابت ہو سکتا تھا کیونکہ متوسط دو چیزوں کے مابین نسبت کا نام ہے اور **قاعدہ** ہے کہ "**نسبة بین الشیئین یتوقف تعقله علی تعقلهما**" کہ دو چیزوں کیا بین نسبت کا تعقل دونوں چیزوں کے تعقل پر موقوف ہے اور موقوف علیہ (قرب و بعد) موقوف (متوسط) پر مقدم ہوتا ہے۔

**سوال:** ھذا اسم اشارہ قریب، ذالک اسم اشارہ بعید اور ذاک متوسط کے لئے ہے یہ بحث لغوی ہے کیونکہ یہ تو وضع سے معلوم ہوتا ہے۔ معانی

سے نہیں ہوسکتی کیونکہ علم معانی اصل مراد پر زائد چیز کے متعلق بحث کرتا ہے اور یہ تو اصل مراد یعنی غیر زائد ہیں لہٰذا اسم اشارہ کا قرب، بعد یا متوسط ہونا علم معانی میں مذکور نہیں ہونا چاہیے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** یہ جواب اس صورت پر ہے جب ہم یہ دعویٰ کریں کہ یہ بیان "اصل معنی پر زائد چیز کا بیان" ہے اور اصل معنی پر زائد بیان سے علم معانی بحث کرتا ہے لہٰذا انہیں علم معانی میں ذکر کرنا درست ہے۔ المختصر اہل لغت اور اہل معانی کے بیان میں فرق ہے اہل لغت اس لحاظ سے بحث کرتے ہیں کہ یہ قریب یا بعید یا متوسط کے لئے موضوع ہے اور اہل معانی اس لحاظ سے بیان کرتے ہیں کہ یہ مقتضی الحال کے مطابق ہے یعنی جب مشارالیہ قریب ہو اور مقام بھی اس کے حال قرب، بعد یا توسط کا بیان کرنا ہو تو اس حال کو بیان کرنے کے لئے اسم اشارہ لایا جائیگا یعنی اگرچہ تعبیر علم وموصول سے بھی ممکن تھی مگر بلیغ نے ان سے عدول کر کے اسم اشارہ کا استعمال کیا تا کہ قرب و بعد اور توسط کے حال کو بیان کیا جاسکے۔ لہٰذا دونوں بحثیں مختلف بالاعتبار ہوگئیں اور یہ قدر دوسرے علم میں استعمال ہونے کے لئے کافی ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ اسمائے اشارات مذکورہ کا "بیان مذکور" اصلی معنی پر زائد نہیں ہے بلکہ اصلی معنی ہی ہے تو ہماری طرف سے اعتراض مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ اصل معنی کا ہی بیان ہے مگر چونکہ ماتن نے اس پر تفریع پیش کرنی تھی جسکی تمہید کے لئے اسمائے مذکورہ کے معانی اصلیہ کا بیان ضروری ہوگیا تھا فلا اعتراض۔

﴿۔۔۔۔۔**قولہ او تحقیرہ بالقرب** الخ کبھی مسندالیہ کو معرفہ باسم اشارہ تحقیر بالقرب کے لئے بھی لایا جاتا ہے کیونکہ حقارت قرب کے لوازمات میں سے ہے جیسا کہا جاتا ہے کہ "ھذا امر قریب" یعنی یہ معاملہ میرے بائیں ہاتھ کا کھیل ہے یعنی میں اسے کسی شمار میں نہیں رکھتا تو جس چیز کو کسی شمار میں نہ لایا جاتا ہو وہ حقیر ہی ہوتی ہے۔ بعض لوگوں نے حقارت سے ادنی درجہ والا اور بے قدر ہونا مراد لیا ہے کیونکہ جب کوئی بڑا اور معزز شخص ہوتا ہے تو اس تک پہنچنے کے لئے کئی وسیلوں کی ضرورت ہوتی ہے تو وسائط ختم ہوجانا اور ان سے بے نیازی اس کے بے قدر ہونے کی واضح دلیل ہے۔ مثلاً قرآن پاک میں حکایۃً مذکور ہے: اھٰذا الذی یذکر آلھتکم۔ یہ جملہ دونوں جہانوں کی عزتوں کے مالک آقا محمد مصطفیٰ کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ابوجہل نے بولا۔

**أَوْ تَعْظِيْمِهٖ بِالْبُعْدِ نَحْوُ الٓمّٓ ذٰلِكَ الْكِتَابُ أَوْ تَحْقِيْرِهٖ كَمَا يُقَالُ ذٰلِكَ اللَّعِيْنُ فَعَلَ كَذَا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** یا بعید کے اسم اشارہ کے ساتھ مسندالیہ کی تعظیم کے لئے (مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے) مثلاً "الم ذالک الکتاب" یا تحقیر کے لئے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ "اس لعین نے ایسا کیا ہے۔"۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** اقوال مذکورہ سے ماتن مسندالیہ کو معرفہ باسم اشارہ لانے کے دو اور مقتضیات کو ذکر کررہے ہیں۔

﴿۔۔۔۔۔**قولہ او تعظیمہ بالبعد** الخ۔ مسندالیہ کو معرفہ باسم اشارہ بالبعید لانا کبھی مسندالیہ کی تعظیم کے لئے بھی ہوتا ہے کیونکہ "تعظیم" بعد کے لوازمات سے ہے کما مر آنفا مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان: ذالک الکتاب لاریب فیہ ۔

**سوال:۔** کتاب لاریب تو حاضر وموجود ہے پھر اس کے لئے اسم اشارہ للبعید کیوں لائے حالانکہ عظمت کے لئے کوئی اور چیز بھی لائی جاسکتی تھی۔

**جواب:** ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بحث میں اختصاص شرط نہیں بلکہ مناسبت کا وجود لازمی ہے اور اشارہ للبعید اس لئے ہے تا کہ قرآن کے درجات کی عظمت اور اس کے مقام کی رفعت شان کو "بعد مسافت" کے قائم مقام بنا کر اس کے بعد کی طرف اشارہ کیا جا سکے۔

**سوال:** ماتن نے اسم اشارہ برائے قریب کے لئے تعظیم کا ذکر نہیں کیا جس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ اسم اشارہ برائے قریب تعظیم کے لئے نہیں آسکتا حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ فخر کشمیر علامہ گل احمد عتیقی فرماتے ہیں کہ ایسے موقع پہ جواب بھی درست ہے کہ ماتن قائل مختار ہیں وہ جو چاہیں انتخاب کریں اور نیز کسی شئی کا عدم ذکر اس کی نفی کو مستلزم نہیں۔ ﴿ثانیاً﴾ ماتن نے اسم اشارہ بالبعد کے تعظیم کے لئے ہونے پر ہی اکتفا کر کے اسے ذکر نہیں کیا جیسا کہ مسند کی بحث کے اختتام میں فرمائیں گے کہ "جب احوال مذکورہ کو سمجھ لے گا تو باقی کے احوال میں قیاس کرنا اس کے لئے مشکل نہیں ہوگا۔ ﴿ثالثاً﴾ چونکہ اسم اشارہ بالقرب کا تعظیم کے لئے ہونا قلیل الوقوع تھا تو ماتن نے اسے ذکر نہ کر کے اس کے قلیل الوقوع ہونے کی طرف اشارہ کر دیا۔

﴾ **قوله او تحقيره** الخ۔ کبھی مسند الیہ کو معرفہ با اسم اشارہ للبعید مسند الیہ کی تحقیر کے لئے بھی لایا جاتا ہے کیونکہ جب نفس اسے حاصل نہیں کر سکتا تو پھر اس کی طرف ملتفت بھی نہیں ہوتا مثلاً مجلس میں موجود شخص کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا جائے: ذالك اللعين فعل كذا یعنی اس لعنتی شخص نے یہ کام کیا ہے۔ یہاں بھی ما قبل طریقہ پر مجلس میں موجود شخص کو حقارت کی وجہ سے بعد مسافت کے قائم مقام بنا کر خطاب کیا گیا ہے۔

﴿**نوٹ**﴾ ذالک اسم اشارہ کبھی حاسہ بصر سے ہٹ کر مطلقاً غائب چاہے ذات ہو یا معنی (غیر ذات) کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ غائب عن الحس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا احساس محال ہو مثلاً ذالکم اللہ ربکم۔ نمبر دو کہ محسوس غیر مشاہد ہو جیسے تلک الجنۃ یا کوئی شخص آپ کے پاس آیا اور کچھ بات بتا کر چلا گیا تو اس کے بعد آپ اسکی بات کسی دوسرے سے حکایۃً یوں کہیں کہ جاء نی رجل فقال لی ذالك الرجل كذا۔ معنی غائب کی امثلہ قال لی انسان كذا فسرني ذالك القول، ضرب زيد عمرا فسرني ذالك الضرب ۔حاضر حقوم غیر محسوس کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے مثلاً كذالك يضرب الله للناس امثالهم ۔اس مثال میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ضرب المثل کا ذکر ابھی قریب ہی میں گزرا ہے جیسا کہ ما قبل کی آیت اس پر شاہد ہے۔ ان تمام صورتوں کے لئے اسم اشارہ بعید کو اس لئے اختیار کیا گیا ہے کیونکہ جب یہ چیزیں غیر مدرک بالحس ہیں تو گویا یہ ادراک سے دور ہیں۔ ذالک کا یہ استعمال از قبیلہ مجاز ہوگا کیونکہ اسم اشارہ کی وضع تو محسوس مبصر کے لئے ہوئی تھی تو جب اسے غائب (غیر مبصر) یا حاضر غیر محسوس میں استعمال کیا گیا تو یہ اس کا غیر ما وضع لہ ہوا اور لفظ کا غیر ما وضع لہ میں استعمال مجاز ہوتا ہے۔

**أَوِ التَّنْبِيْهِ عِنْدَ تَعْقِيْبِ الْمُشَارِ اِلَيْهِ بِأَوْصَافٍ عَلٰى أَنَّهٗ جَدِيْرٌ بِمَايَرِدُ بَعْدَهٗ مِنْ أَجْلِهَا نَحْوُ أُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ۔**

﴿**ترجمہ**﴾ یا (مسند الیہ کو معرفہ با اسم اشارہ لایا جاتا ہے تا کہ) مشار الیہ کے بعد اوصاف لا کر اس بات پر تنبیہ

ہو جائے کہ "مسند الیہ یعنی مشار الیہ" اسم اشارہ کے مابعد کا حقدار انھیں صفات کے سبب ہوا ہے مثلا یہی لوگ اپنے رب کی طرف سے ہدایت پر ہیں اور یہی لوگ کامیابی حاصل کرنے والے ہیں۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن اب مسند الیہ کو معرفہ باسم اشارہ کا ساتواں مرجح و مقتضی بیان کر رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو معرفہ باسم اشارہ لایا جاتا ہے تا کہ چند اوصاف کو مشار الیہ کے بعد لا کر اس بات پر تنبیہ کی جائے کہ مشار الیہ اسم اشارہ کے مابعد کا انھی اوصاف کی وجہ سے لائق و حقدار ہوا ہے۔

﴿......**قولہ او للتنبیہ** الخ۔ مسند الیہ کو معرفہ باسم اشارہ لایا جاتا ہے تا کہ اوصاف مذکورہ کو مشار الیہ کے بعد لانے سے اس بات پر تنبیہ ہو سکے کہ مشار الیہ اسم اشارہ کے مابعد کا انھی اوصاف کی وجہ سے لائق و حقدار ہوا ہے مثلاً "اولئک علی ھدی من ربھم واولئک ھم المفلحون" کی مثال ہماری شاہد ہے۔ مثال مذکور میں دو طرح سے تشریح بیان کی گئی ہے۔ ﴿اول﴾ مثال مذکور میں مشار الیہ (الذین یومنون بالغیب سے لیکر اسم اشارہ اول تک یعنی متقین) کے بعد متعدد اوصاف مثلا ایمان بالغیب، اقامۃ الصلاۃ وغیرہ مذکور ہوئے اور پھر مسند الیہ کو معرفہ باسم اشارہ لایا گیا تا کہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ مشار الیہ (الذین یومنون الخ یعنی متقین) کا "اسم اشارہ" کے مابعد یعنی علی ھدی وغیرہ اوصاف کے زیادہ لائق و حقدار ہونا (مشار الیہ یعنی الذین کے مابعد) مذکور اوصاف ہی کے سبب ہے کہ وہ دنیا میں ہدایت اور آخرت میں فوز بالفلاح کے حقدار و لائق ہیں۔ یہ علامہ تفتازانی کا مختار قول ہے۔ ﴿دوئم﴾ تشریح مذکور کو کچھ لوگوں نے یوں بھی بیان کیا ہے کہ اسم اشارہ کو اوصاف مذکورہ کے بعد لانے سے مشار الیہ کا اوصاف مذکورہ کے سبب اسم اشارہ کے مابعد کے لائق و حقدار ہونے پر تنبیہ ہو جائے یعنی باء کا مدخول مقدم ہوتا ہے جیسا کہ ان حضرات کی تشریح سے واضح ہے۔ علامہ تفتازانی مختصر میں فرماتے ہیں کہ یہ قول معنی تو صحیح ہے کما ھو الظاہر مگر لغوی اور نقلی اعتبار سے فساد لازم آتا ہے کیونکہ تعقیب کے دو استعمال ہیں۔ اول متعدی بیک مفعول مثلاً عقبہ فلان (از باب تفعیل) یعنی فلاں اس کے بعد آیا۔ دوئم باء کے ذریعہ مفعول ثانی کی طرف متعدی کیا جائے مثلاً عقبتہ بالشی یعنی میں نے شی اس کے بعد لائی۔ یعنی تعقیب کی حیز وصلہ میں باء جارہ متاخر پر داخل ہوتی جیسا کہ یہاں شی جو آنے میں ضمیر مفعول سے متاخر ہے اور باجارہ سے مقدمۃ الذکر شے (مثلاً ضمیر منصوب) باء کے مدخول (مثلاً لفظ "الشی") سے پہلے ہوتی ہے جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے اور قائل مذکور کے کلام کے مطابق باء جارہ کا مقدم پر نہ داخل ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس نے ترجمہ کیا ہے کہ اسم اشارہ کو اوصاف مذکورہ کے بعد لانا حالانکہ باعتبار لغت ترجمہ یہ بنتا ہے کہ مشار الیہ کے بعد اوصاف مذکورہ کو لانا نیز یہ خرابی بھی لازم آتی ہے تعقیب المشار الیہ میں مشار الیہ سے اسم اشارہ مراد ہو حالانکہ مشار الیہ و اسم اشارہ میں تضاد ہے کیونکہ مشار الیہ ذات اور اسم اشارہ لفظ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ مقولات و اقوال سے قائل مذکور کے کلام کا بطلان ظاہر ہو گیا۔ ﴿**نوٹ**﴾ یہاں صفت سے نحوی صفت مراد نہیں۔

**سوال:۔** ضمیر (ہم) بھی موصوف (الذین یومنون وغیرہ) کے مابعد حکم کے استحقاق پر دلالت کرتی ہے تو اس نکتہ کو اسم اشارہ سے مختص کرنے کا کیا فائدہ ہوا۔

**جواب:۔** ضمیر بھی استحقاق مذکور (کہ وہ اس کے مستحق ہیں) پر دلالت کرتی ہے مگر اوصاف سابقہ پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ وہ تو فقط ذات کے لئے موضوع ہے حالانکہ استحقاق مذکور کی علت تو وہی اوصاف ہیں جبکہ اسم اشارہ مذکورہ اوصاف پر دلالت کرتا ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ تعلیق

الحکم علی موصوف یؤذن بعلیۃ الوصف فی کسی موصوف پر حکم کو معلق کرنا صفت کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔بس ثابت ہو گیا کہ یہ نکتہ ضمیر کے بجائے اسم اشارہ ہی سے حاصل ہو سکتا تھا۔

**وَبِاللَّامِ لِلْاِشَارَةِ اِلٰی مَعْهُوْدٍ نَحْوُ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثٰى اَیِ الَّذِیْ طَلَبَتْ كَالَّتِیْ وُهِبَتْ لَهَا۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور لام کے ساتھ (مسندالیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے) تا کہ معہود کی طرف اشارہ ہو سکے مثلاً مذکر مؤنث کی طرح نہیں ہے یعنی وہ (مذکر) جو اس عورت نے طلب کیا اس مؤنث جیسا نہیں ہے جو اسے تحفہ دی گئی۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اب مسندالیہ کے احوال میں سے معرفہ لانے کے ایک اور مرجح و مقتضی کو بیان فرما رہے ہیں یعنی مسندالیہ کو معرفہ لانے کا پانچواں مرجح یعنی مسندالیہ کو معرفہ بہ لام لانے کے مرجحات و مقتضیات کو بیان کر رہے ہیں اور مسندالیہ کو معرفہ باللام لانے کے مرجحات مذکور ہیں۔(1) معہود کی طرف اشارہ کے لئے (2) نفس حقیقت کے لئے (3) ذہن میں کسی ایک کا اعتبار کرنے کے لئے (4) برائے افادۂ استغراق۔مرجح و مقتضی اول کا خلاصہ یہ ہے کہ مسندالیہ کو معرفہ باللام لانا معہود کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے اور وہ معہود متکلم و مخاطب کے مابین معلوم ہوتا ہے۔

## معرفہ باللام

**﴿......قولہ وباللام الخ۔**

**﴿نوٹ﴾** (الف) حروف تعریف میں تین مذہب مشہور ہیں ﴿اول﴾ امام سیبویہ فرماتے ہیں کہ حرف تعریف فقط لام ہے کیونکہ "تعریف" تنکیر کی ضد ہے اور حرف تنکیر یعنی تنوین بھی ایک ہے لہٰذا تعریف کے لئے بھی ایک حرف یعنی فقط لام ہوگا اور الف کا اضافہ ابتداء بالساکن سے بچنے کے لئے کیا گیا ہے کیونکہ ہمارے پاس حرکات تین ہیں اول فتحہ دوئم کسرہ اور سوئم ضمہ۔اول سے لام ابتداء سے اور دوئم۔سے لام جارہ کے ساتھ التباس لازم آتا ہے اور التباس سے بچنا لازم ہے لہٰذا فتحہ اور نہ ہی کسرہ دے سکتے ہیں اور اگر ضمہ کی حرکت دیں تو اثقل الحرکات کا دخول لازم آتا ہے حالانکہ لام تعریف کثیر الاستعمال ہے اور کثیر الاستعمال خفت کا متقاضی ہے، ثقل کا تقاضا نہیں کرتا لہٰذا ضمہ کی بھی حرکت نہیں دے سکتے تھے تو ابتدائے بالساکن محال سے بچنے کے لئے ہمزہ وصلی کا اضافہ کر دیا یہی مذہب ماتن کا بھی مختار ہے کما ھو الظاہر۔﴿دوئم﴾ امام خلیل کا مذہب یہ ہے کہ حرف تعریف "ال" کا مجموعہ ہے کیونکہ تعریف تشکیک کی ضد ہے اور حروف تشکیک ھل کا مجموعہ ہے لہٰذا حروف تعریف بھی ال کا مجموعہ ہوگا اور ہمزہ کا درمیان کلام میں ساقط ہونا مجازاً ہوتا ہے یعنی جزو (فقط لام) کل یعنی ال کے قائم مقام ہوتا ہے۔﴿سوئم﴾ امام مبرد کا مذہب ہے کہ حرف تعریف فقط ہمزہ ہے کیونکہ تعریف تشکیک کی ضد ہے اور حرف تشکیک ہمزہ ہے لہٰذا حرف تعریف بھی وہی ہوگا۔لام کا اضافہ ہمزہ استفہام اور ہمزہ تعریف میں فرق کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔(ب) علم معانی میں لام تعریف کی دو قسمیں ہیں (اول) لام عہد خارجی۔لام عہدِ خارجی کی تین قسمیں ہیں۔(1) لام عہد خارجی صریحی جس کے مدخول کا ذکر ماقبل صراحۃً ہو چکا ہو۔(2) لام عہد خارجی کنائی جس کے مدخول کا ذکر ماقبل کنایۃً ہو چکا ہو۔(3) لام عہد خارجی علمی جس کا مدخول ماقبل صراحۃً یا کنایۃً مذکور نہ ہوا ہو بلکہ اس کے متعلق کو مخاطب قرائن سے جانتا ہو مثلاً کسی شہر میں ایک ہی امیر

ہوتو کہا جائے "مخرج الامیر۔ نحوی حضرات کے نزدیک اگر لام علمی کا مدخول معلوم ہوتو اسے لام عہد حضوری کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اگر غیر معلوم ہوتو اسے لام عہد ذہنی کا نام دیتے ہیں۔ (دوئم) لام حقیقت۔ اس کی چار قسمیں ہیں (1) اگر اس کے ساتھ حقیقت من حیث الحقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے تو اسے لام جنس کہیں گے۔ (2) اگر اس کے ساتھ فرد مبہم میں پائی جانے والی حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے تو لام عہد ذہنی کا نام دیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ علمائے معانی کی لام عہد ذہنی نحویوں کے عہد ذہنی کا غیر ہے۔ (3) اگر تمام افراد کے ضمن میں پائی جانے والی حقیقت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتو اسے لام استغراقی کہیں گے اور اس کے دو فرد ہیں۔ اگر حسب لغت تمام افراد کی طرف مشیر ہوتو لام استغراقی حقیقی (4) اگر تمام افراد کی طرف حسب عرف مشیر ہوتو لام استغراقی عرفی سے موسوم کرینگے۔ یوں لام تعریف کی کل سات قسمیں ہوگئیں۔

(ج) لام کی دونوں قسموں کی اصلیت میں اختلاف ہے (1) لام حقیقت اصل اور لام عہد خارجی دوسرا اصل ہے۔ یہی قول ماتن اور شارح تلخیص کا مختار ہے۔ (2) لام عہد خارجی اصل ہے۔ یہ قول صاحب کشاف اور جمہور کا ہے۔ (3) لام استغراق اصل ہے۔ (4) لام کی تمام اقسام اصل ہیں۔

﴿......**قوله للاشارة الى معهود** الخ یعنی مسند الیہ کو معرفہ باللام لانا معہود کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے اور وہ معہود متکلم ومخاطب کے مابین معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالی کا فرمان: **ولیس الذکر کالانثی.** مثال مذکور میں لفظِ "الذکر" لام عہد کنائی کی طرف اشارہ اور ہمارا شاہد ہے کیونکہ یہی مسند الیہ واقع ہو رہا ہے اور ماقبل اللہ تعالی کے قول "**رب انی نذرت لك مافی بطنی محررا**" میں کنایۃً مذکور ہے۔ اور "الانثی" میں لام عہد خارجی صریحی ہے کیونکہ اس کا مدخول ماقبل صراحۃً مذکور ہے یعنی **رب انی وضعتها انثی.** مگر چونکہ یہ مسند الیہ نہیں اس لئے ہماری مثال نہیں بن سکتی۔ ہاں لام عہد خارجی صریحی کا مدخول ضرور ہے اور غیر مسند الیہ لام عہد خارجی صریحی کی مثال واقع ہو رہا ہے۔

**سوال:** "الذکر" کو لام عہد خارجی کنائی کی مثال بنانا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ لفظِ "ما" (مذکور در "مافی بطنی") ذکور واناث کو عام ہے لہذا عمومیت سے خاص (الذکر یعنی مرد) مراد لینا ترجیح بلا مرجح ہوا جو کہ باطل ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ ترجیح بلا مرجح فلاسفہ کا اصول ہے۔ آپ بلاغت کے متکلم ہیں اور قاعدہ ہے "**کل متکلم یتکلم باصطلاحه**" یعنی ہر متکلم اپنی اصطلاح میں بات کرتا ہے تو عمومیت کے ضمن میں الذکر بھی پایا گیا۔ ﴿**ثانیاً**﴾ ہم نے قیام قرینہ کے سبب عمومیت سے خصوصیت والا معنی بامرجح مراد لیا ہے کیونکہ "ما" اگرچہ عام تھا مگر تحریر یعنی بیت المقدس کی خدمت گزار کے لئے آزادی فقط ذکور کو ہی حاصل تھی اناث اس فریضہ سے محروم تھیں تو قیام قرینہ سے ترجیح ثابت ہوگئی۔ فلا اعتراض۔

**سوال:** لام عہد خارجی کو ماتن نے لام حقیقت پر کیوں مقدم کیا۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ لام "عہد خارجی" کا معرف لام حقیقت کے معرف سے اعرف ہوتا ہے۔ اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ماتن نے لام عہد خارجی کو مقدم کیا۔ ﴿**ثانیاً**﴾ لام حقیقت کے مباحث لام عہد خارجی کے مباحث سے کثیر تھے تو گویا لام عہد خارجی بسیط ہوگئی اور بسیط طبعاً مقدم ہوتا ہے تو ہم نے وضع میں بھی مقدم کر دیا تاکہ وضع طبع کے مطابق ہوجائے۔ ﴿**ثالثاً**﴾ اگر لام عہد خارجی کو مؤخر کر دیتے تو دونوں لاموں کے مابین کثرت فاصلہ لازم آتا کیونکہ لام حقیقت کی اقسام کثیر ہیں تو جب ماتن ان تمام کو ذکر کرنے کے بعد لام عہد خارجی ذکر

کرتے تو دونوں لاموں میں کثرت فاصلہ لازم آتا جو کہ غیر مستحسن ہے اور غیر مستحسن سے بچنا علم معانی میں واجب کا درجہ رکھتا ہے کیونکہ علمائے بلاغت فرماتے ہیں کہ المستحسن فی نظر البلغاء لایجوز مخالفته الالنکتة فهو واجب بلاغة وان لم یکن واجباً عقلاً لهٰذا لام عہد خارجی کو مقدم کرنا مستحسن تھا۔

**﴿......قوله نحو ولیس الذکر کالانثی الخ**

**سوال:** ماتن ماقبل تو کسی آیہ مبارکہ کی تفسیر کے درپے نہیں ہوئے مگر یہاں خود تفسیر کر دی حالانکہ متن اختصار کا متقاضی ہے، نیز یہ ماتن کے اسلوب کی خلاف ورزی بھی ہے جو کسی نکتہ کی داعی ہے لہٰذا ماتن کے نکتہ کی وضاحت کی جائے۔

جواب آیہ مبارکہ کی تفسیر بیان کر کے ماتن اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں دراصل دو الگ الگ احتمال تھے اور جن میں سے ایک ہی ماتن کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا ماتن پر اسکی وضاحت وتصریح ضروری تھی۔ تفصیل یوں ہے کہ مذکورہ آیہ مبارکہ میں مفسرین کا اختلاف ہے (احتمال اول) یہ کلام امرأۃ عمران کا ہے جو قلب پر مشتمل ہے یعنی اصل عبارت یوں تھی لیس الانثی کالذکر فی التحریر - یہ انکی اظہار حسرت کا تتمہ ہے گویا وہ بیٹی جننے اور بیت المقدس کی خدمت گزاری کی تحریر کے لئے ذکر وانثی میں عدم مساوات پر حسرت کا اظہار کر رہی ہیں۔ اس احتمال کی بناء پر الذکر والانثی میں لام جنس کے لئے ہوگا جو لام عہد خارجی کی ضد ہے اور قسیم ہے۔ (احتمال ثانی) کہ یہ مرأۃ عمران کی تسلی کے لئے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہو اور معنی وہ بنے جو ماتن نے ذکر کیا یعنی انھیں مطلوبہ مراد ذکر سے بڑے رتبہ والی انثی عطا کی گئی ہے۔ اس احتمال میں لام عہد خارجی کا ہوگا۔ بس اسی وجہ سے ماتن نے تفسیر ذکر کرنا بھی ضروری سمجھتا تا کہ مثال ممثل لہ کے مطابق رہے۔ نوٹ یہی وجہ ہے ماتن نے فقط ''نحو'' کا لفظ استعمال کیا قولہ تعالیٰ کا اضافہ نہیں کیا کہ جیسے یہ اللہ تعالیٰ کا قول ہونے کا احتمال رکھتا ہے ایسے ہی مرأۃ عمران کے قول کا بھی محتمل ہے۔

## أَوْ إِلَىٰ نَفْسِ الْحَقِيقَةِ كَقَوْلِكَ الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ......

**﴿ترجمہ﴾** یا نفس حقیقت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے (مسند الیہ کو معرفہ باللام لایا جاتا ہے) جیسا کہ تیرا قول ''حقیقت مرد حقیقت عورت سے بہتر ہے۔''

**﴿خلاصہ﴾** ماتن مسند الیہ کو معرفہ باللام لانے کے دوسرے مرجح ومقتضی کو بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو معرفہ باللام لایا جاتا ہے تا کہ نفسِ حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاسکے مثلاً آپ کا کہنا ''الرجل خیر من المرأة'' یعنی مرد کی حقیقت ملحوظہ فی الذہن بہتر ہے عورت کی حقیقت ملحوظہ سے۔

**﴿......قوله او الی نفس الحقیقة الخ**

**سوال:** ماتن نے ''حقیقت'' کی طرف اشارہ کی قید لگائی اور حقیقت سے متبادر الی الفہم ماہیات متحققہ موجودہ فی الخارج ہیں اور یہی اس کا مشہور معنی ہے کیونکہ امر کلی اگر موجود ومتحقق فی الخارج ہو تو اسے حقیقت سے عبارت کیا جاتا ہے اور ''جنس'' ماہیات غیر موجودہ وغیر متحققہ فی الخارج پر دلالت کرتی ہے لہٰذا وہ اس سے خارج ہوگئی حالانکہ جنس بھی لام حقیقت کی اقسام میں داخل ہے کما مر۔

جواب یہاں حقیقت سے ''مفہوم مسمیٰ'' مراد اور مفہوم اس امر کلی کو کہتے ہیں جو متعقل فی الذہن ہو چکا ہے موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو۔ حاصل

کلام یہ ہے کہ لام حقیقت ہی اصل ہے لیکن کبھی اس کے مدخول سے حقیقت من حیث الکثیت مراد ومقصود ہوتی ہے، کبھی حقیقت من حیث تحققها فی بعض الافراد اور کبھی فی جمیع الافراد مراد ومقصود ہوتی ہے۔ معلوم ہوا منظور افراد نہیں حقیقت ہی ہے۔

**وَقَدْ يَأْتِىْ لِوَاحِدٍ بِاعْتِبَارِ عَهْدِيَّتِهٖ فِى الذِّهْنِ كَقَوْلِكَ أُدْخُلِ السُّوْقَ حَيْثُ لَاعَهْدَ فِى الْخَارِجِ۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور کبھی ذہن میں معہود ہونے کے اعتبار سے کسی ایک فرد کے لئے (مسند الیہ کو معرفہ باللام) لایا جاتا ہے مثلاً تیرا قول "میں بازار میں داخل ہوا" جہاں خارج میں کوئی معہود نہ ہو۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن مسند الیہ کو معرفہ باللام لانے کے تیسرے مرجح اور لام حقیقت کے دوسرے فرد یعنی لام عہد ذہنی کا ذکر کررہے ہیں یعنی کبھی اس لئے بھی مسند الیہ کو معرفہ باللام حقیقت لایا جاتا ہے تاکہ معہود ذہنی کے افراد میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ ہوسکے۔

﴿۔۔۔۔ **قوله وقد یأتی لواحد باعتبار** الخ۔ یعنی کبھی اس لئے بھی مسند الیہ کو معرفہ بالام حقیقیہ لایا جاتا ہے تاکہ معہود ذہنی کے افراد میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ ہوسکے مثلاً آپ ماقبل کسی بازار کا ذکر کئے بغیر کہتے ہیں "ادخل السوق" یہاں حقیقت سوق من حیث ھی مراد نہیں ہوسکتی کیونکہ دخول فی الحقیقت محال ہے اور حقیقت درضمن جمیع افراد بھی مراد نہیں ہوسکتی کیونکہ شخص واحد کا ایک ہی وقت میں سوق کے تمام افراد میں داخل ہونا ممکن نہیں تو ثابت ہوگیا کہ یہاں حقیقت من حیث البعض مراد ہے۔ مسند الیہ معرفہ بالام عہد یہ ذہنیہ کی مثال اللہ تعالی کے قول "واخاف ان یاکله الذئب"۔

**سوال:۔** لام حقیقت نفس حقیقت کی طرف اشارہ کے لئے موضوع ہے کما مر اور **قاعدہ** ہے کہ "الحقیقة لاتتجزیٰ" یعنی حقیقت اجزاء میں منقسم نہیں ہوسکتی تو پھر لام حقیقت کی اقسام میں عہد ذہنی اور لام استغراقی کو شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ لام عہد ذہنی حقیقت مع الافراد الغیر المعینہ اور لام استغراقی جمیع افراد کو شامل ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ دو میں سے ایک وجہ ضرور ہوگی کہ لام حقیقت یعنی مطلق بولکر مقید (حقیقت بمع افراد غیر معینہ یا جمیع افراد) مراد لیا گیا ہو تو یہ مجاز ہوا۔ اگر مجاز نہ مانیں تو تضاد لازم آئیگا کیونکہ عہد ذہنی واستغراقی میں افراد کا اعتبار اور لام حقیقت میں افراد کا "عدم اعتبار" مقصود ہوتا ہے اور "اعتبار افراد اور عدم اعتبار افراد" دو متضاد چیزیں ہیں اور یہ عہد ذہنی اور لام استغراقی کو لام حقیقت کی اقسام ماننے سے لازم آیا جو کہ باطل ہے فالملزوم مثلہ۔

**جواب:۔** لام حقیقت میں اعتبار افراد کا نہ ہونا اور جہت سے ہے اور عہد ذہنی واستغراقی میں افراد کا معتبر ہونا اور جہت سے ہے یعنی لام حقیقت میں قرائن سے قطع نظر محض ذات کلام کا لحاظ ہوتا ہے کہ باعتبار وضع "ذات کلام" افراد کا احتمال نہیں رکھتی اور لام عہد ذہنی واستغراقی میں خارج کلام یعنی قرائن وغیرہ کے سبب افراد کا اعتبار ہوتا ہے یعنی لام عہد ذہنی وضع کے اعتبار سے "حقیقت متحدہ فی الذہن" کے لئے ہی موضوع ہے اور فرد موجود پر اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ وہ حقیقت اس فرد میں پائی جارہی ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ فرد موجود اس کا کوئی فرد ہے۔ معلوم ہوا کہ تعدد باعتبار وجود ہے باعتبار وضع نہیں ہے جیسا کہ لام حقیقت میں ہے لہٰذا منافات مفقود ہوئی کیونکہ جہت ایک نہیں ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کلی طبعی کہ کلی ہے مگر اطلاق جزئیات میں سے کسی ایک جزئی پر ہی ہوتا ہے جیسا حیوان اور انسان آنے والی امثلہ میں کہ آپ نے کہا کہ ھذا الفرس حیوان، زید

انسان۔ دیکھیں یہ دونوں کلی طبعی ہیں مگران کا اطلاق جزئی پر کیا گیا ہے۔ جواب مذکور سے یہ اعتراض بھی مندفع ہو گیا کہ ماہیت حاصلہ فی الذہن تو امرواحد اور غیر متعدد ہوتا ہے پھراس کے افراد کیسے ہو گئے۔ خلاصہ جواب کہ ماہیت امرواحد وضع کے لحاظ سے ہے اوراس کا متعدد ہونا وجود وخارج کے اعتبار سے ہے وضع کے اعتبار سے نہیں ہے۔ فلا اعتراض۔

**﴿......قوله قد یاتی الخ۔**

**سوال:** ماتن نے اتیان کا لفظ استعمال کیا جو ذوالارواح کی صفت ہے۔

**جواب:** مجازاً اتیان بول کر اطلاق مراد لیا ہے۔

**سوال:** ماتن نے اس مقام پر یاتی اور آنے والے قول کو یفید کے ساتھ تعبیر کیا جو کسی خاص نکتہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ عاقل کے کلام میں پائی جانی والی تبدیلی کسی خاص نکتہ پر مشتمل ہوتی۔ وہ نکتہ کیا ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ محض تفنن کے طور پر ایک جگہ "یاتی" اور دوسرے مقام پر "یفید" لائے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ اس بات کی طرف اشارہ کے لئے کہ لام کی دلالت اول (عہد ذہنی) پر قوی ہے کیونکہ وہ تعیین بعض پر قرینہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ لام کی دلالت ثانی (استغراق) پر ضعیف ہے کیونکہ اس میں لام حقیقت سے لام استغراق کی طرف عدول کے لئے کسی قرینہ صارفہ کا ہونا ہی کافی ہے استغراق پر دلالت کرنے والے قرینہ کی محتاج نہیں ہوتی۔

**﴿......قوله باعتبار عهدیته فی الذهن الخ۔**

**سوال:** لام معہود ذہنی کے افراد میں سے واحد غیر متعین بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کے لئے خارجی و ذہنی کوئی بھی معہود نہ ہوا بلکہ یہ تو مبہم ہو گیا تو پھر ماتن نے "باعتبارِ عهدته فی الذهن" کیسے کہا۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ حقیقۃً یہ مبہم ہے مگراس کا معہود ہونا اسکی ماہیت معہودہ مشتملہ بر افراد کے تابع ہونے کی وجہ سے ہے یعنی جب اسکی حقیقت جس کے افراد غیر متعین ہیں معلوم ہوئی تو گویا فرد واحد بھی معہود ہو گیا۔ اس اعتبار سے وہ معہود ذہنی ہوا۔ ﴿**ثانیاً**﴾ یہاں مضاف الیہ محذوف ہے تقدیر عبارت یوں تھی و باعتبار عهدیة حقیقته الخ لہٰذا موصوف بالعہدیت حقیقت ہوئی یعنی اسکی حقیقت معہود ہے اوراس کے افراد میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ معلوم ہوا فرد واحد کی معہودیت مراد ہی نہیں کہ اعتراض لازم آئے۔

---

**وَهٰذَا فِی الْمَعْنٰی کَالنَّکِرَةِ..................**

---

**﴿ترجمه﴾** اور یہ معنیٰ نکرہ ہے۔۔۔۔۔۔

---

**﴿خلاصه﴾** ماتن ایک فائدہ پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ جب "لام عہد ذہنی" میں قرینہ خارجیہ کی وجہ سے فرد مبہم کا اعتبار کر لیا گیا مرآنفاً تو یہ معنیٰ نکرہ کی طرح ہو گئی حقیقۃً نکرہ نہیں ہو سکتی کیونکہ "نکرہ" وضعی طور پر جملہ حقیقت کے بعض افراد منتشرہ و غیر معینہ کے لئے مستعمل ہوتا ہے جبکہ لام عہد ذہنی وضعی طور پر نفس حقیقت کا نام ہے اس میں بعضیت کا اعتبار قرینہ خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی اگر قرینہ کے بغیر محض ذوالملام ہونے کا اعتبار کریں تو نکرہ اور لام عہد ذہنی دونوں برابر ہیں اور اگر دونوں کی ذات کی طرف دیکھیں تو مختلف ہیں کہ ایک

موضوع ہے نفس حقیقت کے لئے اور دوسرا (نکرہ) افراد منتشرہ کے لئے موضوع ہے۔

د﴾......**قولہ وهذا في المعنى كالنكرة** الخ۔ یہاں سے ماتن لام عہد ذہنی کے متعلق ایک فائدہ پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ جب ہم نے ''لام عہد ذہنی'' میں قرینہ خارجیہ کی وجہ سے فرد مبہم کا اعتبار کر لیا تو یہ معنی نکرہ کی طرح ہوگی حقیقتاً نکرہ نہیں ہو سکتی کیونکہ نکرہ وضعی طور پر جملہ حقیقت کے بعض افراد غیر معین کے لئے مستعمل ہوتا ہے جبکہ لام عہد ذہنی وضعی طور پر نفس حقیقت کا نام ہے اس میں بعضیت کا اعتبار قرینہ خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ دخول (ادخل السوق) اور اکل (فاكله الذئب) گزشتہ مثالوں میں بعضیت کی مراد کے لئے قرینہ ہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر قرینہ کے بغیر محض ذوالام ہونے کا اعتبار کریں تو دونوں برابر ہیں اور اگر دونوں کی ذات کی طرف دیکھیں تو مختلف ہیں کہ ایک موضوع ہے نفس حقیقت کے لئے اور دوسرا (نکرہ) افراد منتشرہ کے لئے موضوع ہے۔ نکرہ کے معنی میں ہونے کی وجہ ہی سے جملہ اسکی ایسے ہی صفت بنتا جیسے جملہ نکرہ محضہ کی صفت بنتا ہے مثلاً ولقد امر على اللئيم يسبني =فمضيت ثمت قلت لا يعنيني. یعنی میرا گزر ایسے کمینے سے ہوتا رہتا ہے جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے تو میں یہ کہتے ہوئے وہاں سے گزر جاتا ہوں یہ مجھے مراد نہیں لے رہا۔ اگرچہ لام عہد ذہنی کے مدخول پر غالباً لفظی طور پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں مثلاً مبتداء، ذوالحال، معرفہ کی صفت اور موصوف بالمعرفہ بننا شامل ہیں۔

**سوال:** ماتن کے قول سے یہ بات متبادر ہے کہ لام عہد ذہنی پر معرفہ کا حکم لگانا معنی کے اعتبار سے نہیں بلکہ فقط لفظ کے اعتبار سے ہے کیونکہ معنوی اعتبار سے تو وہ نکرہ ہے جیسا کہ ماتن کا قول ہے حالانکہ لام عہد ذہنی سے معرف ہونے والے اسم پر معرفہ کا حکم لفظاً و معنی دونوں کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ لام عہد ذہنی حقیقت معینہ کے لئے موضوع ہے اور اسی میں مستعمل بھی ہے۔

**جواب:** لام عہد ذہنی مطلقاً نکرہ کے حکم میں نہیں بلکہ جب کسی خارجی قرینہ کے سبب اعتبار فرد پایا جائیگا تو وہ نکرہ کے حکم میں ہوگی اور قرینہ کی عدم موجودگی میں اس پر معرفہ کے احکام لفظاً و معنی دونوں طرح جاری ہونگے۔

**سوال:** استغراق اور عہد ذہنی کو لام حقیقت میں داخل کرنا اور عہد خارجی کو علیحدہ قسم بنانا یہ تو تحکم (ترجیح بلا مرجح) ہے جو کہ جائز نہیں۔ لام عہد خارجی کو بھی لام حقیقت میں داخل کر کے یوں کہتے کہ الاشارة بتلك اللام للحقيقة من حيث تحققها في فرد معين في الخارج لتقدمه ذكرا صراحة او كناية او لعلم المخاطب به۔ یہ مضمون لام حقیقت میں بھی بالکل صحیح ہے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ لام عہد خارجی کو اس لئے مستقل قسم شمار کیا کیونکہ تعیین پر اسکی دلالت لام حقیقت سے اشد تھی۔ ﴿**ثانیاً**﴾ بعض نے لام حقیقت کو اصل قرار دیا اور باقی کو اسکی فروع میں کیا ہے۔ ﴿**ثالثاً**﴾ بعض نے لام کی تمام اقسام کو مستقل قسم قرار دیا ہے۔ ﴿**رابعاً**﴾ لام عہد خارجی ہی اصل باقی تمام اسکی فروع ہیں۔ ﴿**خامساً**﴾ اگر نکرہ افراد منتشرہ کے لئے موضوع ہو تو اس پر داخل ہونے والی لام عہد ذہنی تمام لامات میں اصل ہوگی کیونکہ اس نے اسم کو اپنے حال میں ہی رکھا اور اگر وہ بغیر قید استحضار کے ماہیت کے لئے موضوع ہے تو پھر لام حقیقت ہی اصل ہوگی اور باقی تمام فروع ہونگی۔

**وَقَدْ يُفِيْدُ الْاِسْتِغْرَاقَ نَحْوُ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ**

﴿**ترجمہ**﴾ اور کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے مثلاً ''بیشک تمام انسان البتہ خسارے میں ہیں''۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن مسندالیہ کو معرفہ باللام الحقیقی لانے کے مرجحات بیان فرمارہے تھے قول مذکور میں معرفہ بلام الحقیقت لانے کا تیسرا مرجح یعنی لام حقیقت استغراقی (جسکے دوفرد استغراق حقیقی اور استغراق عرفی ہیں) کو بیان کررہے ہیں یعنی مسندالیہ کو معرفہ باللام الحقیقی لایا جاتا ہے تاکہ استغراق حقیقی یا عرفی کا فائدہ حاصل کیا جاسکے مثلاً ان الانسان لفی خسر میں "الانسان" پر لام "لام استغراق" ہے۔

﴿......قوله وقد يفيد الاستغراق الخ۔ یعنی مسندالیہ کو معرفہ باللام لایا جاتا ہے تاکہ استغراق حقیقی یا عرفی کا فائدہ حاصل کیا جاسکے مثلاً ان الانسان لفی خسر میں "الانسان" پر لام "لام استغراق" ہے۔ اس سے "حقیقت ماہیت من حیث ہی ہی" (لام حقیقی ذاتی) اور بعض الافراد کے ضمن میں پائے جانے کی حیثیت سے حقیقت ماہیت (لام حقیقی عہد ذہنی) کی طرف اشارہ مراد نہیں کیونکہ اگر حقیقت من حیث الحقیقت یا بعض مبہم افراد مراد لیں تو استثنا صحیح نہیں رہے گا اور اگر بعض معین افراد مراد لیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اس سے "الاشارة الى حقيقة الماهية من حيث تحققها فى ضمن جميع الافراد (لام حقیقی استغراقی) مراد ہے کیونکہ اگر یہاں لام استغراق حقیقی مراد نہ ہوتو پھر "الا الذين آمنوا وعملوا" کا استثناء صحیح نہیں رہے گا حالانکہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اگر مستثنیٰ ذکر نہ کیا جائے تو مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا واجب ہو یعنی اگر یہاں الا الذين آمنوا کا ذکر نہ کیا جاتا تو افراد انسان میں داخل ہوتا اور مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول اس بات کی فرع ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم ہے کیونکہ مستثنیٰ منہ میں عموم نہ ہوتا تو مستثنیٰ داخل بھی نہ ہوتا الختصر استثناء کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں "لام حقیقی استغراقی" مراد ہے کیونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا استثناء کی شرط ہے۔ یہ ساری تقریر اس قول پر مبنی ہے کہ جس میں مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا لازم وواجب ہو۔ جس قول میں جواز دخول کی شرط ہے اس کی بناء پر استثناء کی استغراق پر دلالت مفقود ہے۔

**سوال:** سوال سے قبل ایک تمہیدی مقدمہ ذہن نشین کر لیجئے کہ اگر اسم "جنس نکرہ" مصدر ہوتو بالاتفاق لام حقیقت حقیقت کی طرح اسم جنس منکر پر بھی دلالت کرتی ہے لہٰذا اسم جنس منکر مصدر بھی حقیقت پر دلالت کریگا یعنی اس کا مدلول اور معنی موضوع لہ قطعی طور پر حقیقت ہوگا کیونکہ وہ موضوع ہی اس دلالت کے لئے ہوا ہے جیسے قرئ، بشری اور رجعی جیسا کہ اسم جنس معرف بالاتفاق حقیقت پر دلالت کرتا ہے اور اگر اسم جنس منکر غیر مصدر ہے مثلاً اسد اور رجل وغیرہ جیسی امثلہ تو اسمیں اختلاف ہے کہ آیا وہ حقیقت پر دلالت کرتا ہے یا نہیں کیونکہ بعض کہتے ہیں کہ وہ افراد منتشرہ کے لئے موضوع ہے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ ماہیت کے لئے موضوع ہے۔

بعد از تمہید۔ ہم سوال کرتے ہیں کہ جب اسم جنس منکر غیر مصدر پر لام حقیقت داخل ہو وہاں دو صورتیں ہیں ﴿اول﴾ لام حقیقت جو اسم جنس منکر غیر مصدر پر داخل ہوئی اس سے بغیر اعتبار تعین اور حضور فی الذہن کے ماہیت من حیث الماہیت کی طرف اشارہ ہے۔ ﴿ثانی﴾ یا اعتبار تعین وحضور فی الذہن کے ماہیت کی طرف اشارہ مقصود ہے اگر اول مراد ہے تو اسم جنس معرف اور اسم جنس منکر مصدر میں کوئی فرق نہیں رہے گا کیونکہ اسم جنس منکر جیسے نکرہ ہونے میں اعتبار تعین اور حضور فی الذہن کے بغیر ماہیت من حیث الماہیت پر دلالت کرتا ہے لام حقیقت کے دخول کے بعد بھی اسی دلالت پر قائم ہے بس ثابت ہوگیا کہ اسم جنس منکر غیر مصدر اور اسم جنس معرف میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ دخول لام میں آپ نے بغیر تعین اور

حضور فی الذہن کے ماہیت کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہ اشارہ اسم جنس نکرہ میں بھی موجود ہے اور ثانی مراد ہے تو لام حقیقت اور لام عہد خارجی علمی میں کوئی فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں حاضر و متعین فی الذہن کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

**جواب:** علامہ تفتازانی اس مشہور اعتراض کا جواب یوں دیتے ہیں کہ صورت ثانیہ یعنی لام حقیقت جو اسم جنس منکر پر داخل ہے اس سے حضور فی الذہن کے اعتبار سے ماہیت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے اور یہی ہماری مراد ہے لیکن لام حقیقت اور لام عہد خارجی علمی کے مابین عدم فرق کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ لام حقیقت میں افراد سے قطع نظر "حقیقت معینہ فی الذہن" کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جس کے سبب یہ اسمائے اجناس نکرات سے ممتاز ہو جاتے ہیں اور لام عہد خارجی علمی میں حقیقت معینہ فی الذہن کے افراد میں سے ایک حصہ بمعنی فرد کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے چاہے واحد، تثنیہ یا جماعت مراد ہو اور حقیقت اور "حقیقت کے حصہ" میں فرق ظاہر ہے۔

**﴿نوٹ﴾** علم جنس اور اسم جنس میں یہ فرق ہے کہ علم جنس جو ہر لفظ کے سبب تعین اور جزو مسمی کے حضور فی الذہن پر دلالت کرتا ہے اور اسم جنس معرف اسی بات پر آلہ کے طور پر دلالت کرتا ہے اور لفظ کی ذاتی دلالت اور آلی دلالت میں فرق واضح ہے۔

**وَهُوَ ضَرْبَانِ حَقِيْقِيٌّ نَحْوُ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَيْ كُلِّ غَيْبٍ وَشَهَادَةٍ وَعُرْفِيٌّ نَحْوُ جَمَعَ الْأَمِيْرُ الصَّاغَةَ أَيْ صَاغَةَ بَلَدِهٖ أَوْ مَمْلَكَتِهٖ......**

**﴿ترجمہ﴾** اور استغراق کی دو قسمیں ہیں، استغراقِ حقیقی مثلاً عالم الغیب والشہادۃ یعنی اللہ تعالیٰ ہر غیب اور ہر شہادت کا جاننے والا ہے اور استغراقِ عرفی مثلاً امیر نے تمام سنارے جمع کر لئے یعنی اپنے شہر یا اپنی مملکت کے تمام سنارے۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** یہاں سے ماتن لام استغراقی کی دو قسمیں بیان کر کے لام حقیقت کے بیان کو مکمل کرنا چاہتے ہیں تو ماتن نے فرمایا کہ لام استغراقی کی دو قسمیں ہیں ایک لام استغراقی حقیقی یعنی جو تمام افراد کو ایسے لائے جیسے لغوی معنی لاتا ہے مثلاً **عالم الغیب و الشهادة** (ہر غیب اور ہر شہادت کا جاننے والا) میں پایا جانے والا لام۔ استغراقی عرفی وہ لام حقیقت ہے جس میں عرف کی سمجھ کے مطابق لفظ سے ہر فرد مراد ہو۔ مثلاً **جمع الامیر الصاغة** ۔ یعنی اس نے اپنے شہر کے تمام سناروں کو جمع کیا یا اپنی مملکت کے تمام سناروں کو جمع کیا۔ لفظ صاغا اگرچہ تمام دنیا کے صاغہ کو شامل ہے جو کہ حقیقت مطلقہ ہے مگر **قاعدہ** ہے کہ "**العرف لایحمل الحقیقة علی الحقیقة المطلقة بل علی الحقیقة المقیدة بقید تقتضیه القرائن الحالیه**" یعنی عرف حقیقت کو حقیقت مطلقہ پر محمول نہیں کرتا بلکہ اسے حقیقت مقید بالقید پر محمول کرتا ہے جو قرائن حالیہ کی قید کے متقاضی ہوتے ہیں لہٰذا مثال مذکور میں تمام دنیا کے صاغہ مراد نہیں ہونگے کیونکہ وہ حقیقت مطلقہ ہے جس پر حمل کا اختیار عرف کو نہیں ہے کما مر فی القاعدة۔

**﴿.....قوله جمع الامیر الصاغة الخ**

**سوال:** اس مثال کو استغراق کی مثال پیش کرنا درست نہیں کیونکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ اسم فاعل پر داخل ہونے والا لام "حرفی نہیں اسمی یعنی بمعنی الذی موصول" ہوا کرتا ہے لہٰذا یہ مثال لام حرفی یعنی لام حقیقی استغراقی عرفی کی کیسے ہوگی۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** ہم یہ دعویٰ "مطلقاً" تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اختلاف دراصل یوں ہے کہ اسم فاعل وغیرہ سے جب حدثی معنی مقصود ہو سکے

مثلاً جب وہ چھ چیزوں میں سے کسی ایک پر اعتماد کریگا تو اپنے فعل جیسا عمل کرتے ہوئے فاعل کو رفع اور اگر متعدی ہے تو مفعول کو نصب دیگا ایسے اسم فاعل پر داخل ہونے والا ''لام'' اسمی ہوگا یعنی موصول ہوگا کیونکہ حدث ''فعل'' میں معتبر ہوتا ہے تو فقط اسی صورت میں وہ بھی فعل ہو نگے اور ان پر داخل ہونے والا ''لام'' موصول ہوگا کیونکہ ''حرف تعریف باللام'' فعل پر داخل نہیں ہوسکتا کیونکہ تعریف اسم کا خاصہ ہے اور اگر اسم فاعل دوام وثبوت پر دلالت کریگا تو اس پر داخل ہونے والا ''لام'' بالاتفاق معرفہ کے لئے ہوگا کیونکہ اس وقت فاعل اور مفعول صفت مشبہ کے حکم میں ہو نگے۔ معلوم ہوا کہ اگر آخری صورت (جب اسم فاعل یا مفعول حدوث ودوام پر دلالت کرتے ہوں) میں کسی نے موصول ہونے کا دعوی کیا تو بالاتفاق غیر معتبر ہوگا لہٰذا مذکورہ مثال میں چونکہ الصاغہ میں حدث زمانی غیر معتبر ہے جیسا کہ اسکی شرائط ہیں تو یہاں پایا جانے والا ''لام'' برائے معرفہ ہوا موصول نہ ہوا لہٰذا اس کا مثال واقع ہونا صحیح ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** اور اگر مان لیں کہ الصاغہ پر پایا جانے والا ''لام'' جمہور کے قول کے مطابق معرفہ کے لئے نہیں تو پھر جواب یہ ہے کہ یہاں مطلقاً استغراق کی تقسیم مراد ہے چاہے حرف تعریف سے ثابت ہو یا کسی اور وجہ سے معلوم ہو تو یہاں استغراق حرف تعریف سے نہیں بلکہ حرف موصول سے ثابت ہورہا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے''اکرم الذین یاتونك الا زیدا یا اضرب القائمین الا عمروا'' ان امثلہ میں اسم موصول سے استغراق ثابت ہوتا ہے کیونکہ اگر استغراق نہ مانیں تو استثناء صحیح نہیں رہیگا کما مر فی ''ان الانسان لفی خسر.'' یہ دونوں جواب علامہ تفتازانی کے بیان کردہ اور مختار ہیں **﴿ثالثاً﴾** ماتن نے علامہ مازنی کے مذہب پر مثال بیان کی ہے۔ علامہ مازنی فرماتے ہیں کہ اسم فاعل اور مفعول پر داخل ہونے والا ''لام'' مطلقاً حرف تعریف ہوتا ہے چاہے اسم فاعل ومفعول حدث کے معنی میں ہوں یا نہ ہوں شارح تلخیص علامہ تفتازانی مختصر ومطول میں جواب مذکور کو غیر مرضی اور ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں۔

**وَاسْتِغْرَاقُ الْمُفْرَدِ أَشْمَلُ بِدَلِيْلِ صِحَّةِ لَارِجَالَ فِى الدَّارِ إِذَا كَانَ فِيْهَا رَجُلٌ أَوْرَجُلَانِ دُوْنَ لَارَجُلَ**-----------------

**﴿ترجمه﴾** اور مفرد کا استغراق زیادہ شامل ہوتا ہے اس دلیل کے ساتھ کہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو لا رجال فی الدار کہنا صحیح ہے (مگر) لا رجل فی الدار کہنا صحیح نہیں ہے-----------

**﴿خلاصه﴾** قول مذکور سے ماتن فائدہ جلیلہ کے طور پر ماقبل کلام کے متعلق ایک مستقل مسئلہ ذکر کررہے ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ اسم جنس مفرد معنوی پر جب حرف استغراق داخل ہو تو وہ ہر ایک فرد کو شامل ہوجاتا ہے چاہے وہ مفرد ہو یا اجزائے تثنیہ یا جمع میں ہو اور اس کا یہ شمول اسم جنس، تثنیہ اور جمع پر داخل ہونے والے حرف استغراق سے بہت زیادہ ہوتا ہے کیونکہ تثنیہ تثنیہ پر دلالت کرتا ہے تثنیہ کے جز ویعنی مفرد اور جمع پر دلالت نہیں ہوگی اور جمع ''جماعت جماعت'' پر دلالت کرتا ہے مگر اس کے جز ویعنی مفرد اور تثنیہ پر دلالت نہیں ہوتی مثلاً جب آپ نے ''لا رجل فی الدار'' کہا تو آپ نے کسی بھی فرد چاہے وہ اجزائے تثنیہ یا جمع سے ہو میں حقیقت کے تحقق کی نفی کردی لہٰذا اس کے بعد بل رجلان یا رجال کہنا درست نہیں ہوگا اور اگر یوں کہیں کہ ''لا رجلین فی الدار یا لا رجال فی الدار'' تو پہلی مثال میں صرف تثنیہ میں حقیقت کے تحقق کی نفی کی جو مفرد یعنی واحد کو شامل نہیں اور دوسری مثال میں فقط تین کی حقیقت کے تحقق کی نفی ہے جو مفرد اور تثنیہ کی حقیقت کے تحقق کی نفی نہ ہوگی بخلاف لا رجل فی الدار کہ اس نے مفرد، تثنیہ اور جمع تمام کی حقیقت کے تحقق کی نفی

کردی لہٰذا مفرد کا استغراق تثنیہ اور جمع کے استغراق سے اشمل ہوا۔

﴿...... **قوله واستغراق المفرد الخ**

﴿**نـوٹ**﴾ استغراق کا معنی ہے کہ لفظ اور صیغہ کے مدلول کا اس کے تمام افراد کو شامل ہونا یعنی مفرد کے صیغہ ولفظ کا مدلول واحد ہے، تثنیہ کے لفظ وصیغہ کا مدلول اثنین یعنی دو ہے اور جمع کا مدلول ''جماعت'' ہے اور مفرد سے مفرد معنوی مراد ہے چاہے مفرد لفظی ہو یا نہ ہو۔ مفرد لفظی کی مثال وہ جمع جس پر حرف استغراق کے دخول کے سبب جمعیت باطل ہو چکی ہو مثلاً لا اتـزوج النساء یعنی میں کسی ایک عورت سے بھی شادی نہیں کروں گا۔ اور جمع سے بھی جمع فی المعنی مراد ہے چاہے جمع لفظی ہو یا نہ ہو جیسا کہ لفظِ قوم اور رھط وغیرہ جو اسم جمع ہیں۔

**سوال:۔** آپ کا بیان کردہ اشملیت کا قانون اس مثال سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ''لا یرفع هذا الحجر العظيم كل رجال'' کیونکہ یہ اشمل ہے ''لا یرفع کل رجل'' سے کیونکہ پہلی مثال کا مطلب ہے کہ اسے جمع نہیں اٹھا سکتی اور دوسری مثال کا مطلب ہے کہ اسے کوئی واحد نہیں اٹھا سکتا۔ امثلہ مذکورہ سے وہ بات مفہوم نہیں ہو رہی جس پر آپ کا قاعدہ دلالت کرتا ہے یعنی پہلی مثال (لا یرفع هذا الحجر العظيم كل رجال) کا یہ مطلب نہیں کہ اسے کوئی ایک یا دو نہیں اٹھا سکتے ہیں اور مفرد والی مثال (لا یرفع کل رجل) کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسے جمع نہیں اٹھا سکتا۔ یونہی یہ اصول مذکورہ بالا طریقہ کے ساتھ ہماری ان مثالوں سے بھی ٹوٹ جاتا ہے کہ ''هذا الخبز يشبع كل رجال'' اور دوسری مثال ''هذا الخبز تشبع كل رجل۔'' معلوم ہوا کہ کبھی استغراق مفرد اشمل ہوتا ہے جیسا کہ متن میں مذکور مثالوں سے واضح ہے اور کبھی استغراق مفرد غیر اشمل ہوتا ہے جیسا کہ ہماری بیان کردہ مثالوں سے واضح ہے۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ مطلقاً اشملیت مراد نہیں کہ اعتراضِ مذکور لازم آئے بلکہ اشملیت سے ''حسب وضع اور حسب مدلول مطابقی'' اشملیت مراد ہے اور اعتراض مذکور میں اشملیت التزامی ہے کیونکہ کل پر حکم لگانے سے ''حکم علی کل واحد'' مستلزم ہوا یعنی ان میں مفرد اور جمع سے پہلے کل کے اضافہ سے استغراق مفہوم ہو رہا ہے جبکہ ہماری بیان کردہ امثلہ سے مفرد اور جمع سے حاصل ہونے والا استغراق وضعی اور مطابقی ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ یہ اعتراض اس وقت لازم آئیگا کہ جب مصدر کی اضافت مفرد کی طرف استغراق یعنی کلیت کا فائدہ دے (جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ لام کی طرح اضافت کی بھی ایسی ہی اقسام ہیں) اور یہ قضیہ کلیہ بنے جبکہ ہم اسے اضافت برائے جزئیت مانتے ہیں۔ فلا اعتراض۔

﴿...... **قوله بدليل صحة لا رجال الخ**۔ ماتن قول مذکور سے اشملیتِ مفرد کے دعوی پر دلیل ذکر کر رہے ہیں۔

**سوال:۔** استغراقِ مفرد کی اشملیت کے لئے کسی دوسرے انداز سے بھی استغراق مذکور کی مثال دی جاسکتی تھی مثلاً لام استغراق، نکرہ جب حیز نفی میں واقع ہو وغیر ذالک کما مر جبکہ ماتن نے دلیل میں لائے نفی جنس پر مشتمل مثال کے بیان پر اکتفاء کیوں کیا۔

**جواب:۔** دراصل استغراق میں جس طرح لائے نفی جنس نص ہے ایسے کوئی دوسرا ادات استغراق نہیں ہے مثلاً جب نکرہ نفی میں، نہی اور استفہام کے سیاق میں واقع ہو تو اسے استغراق پر محمول کرنا راجح واصل اور حقیقت ہے مگر کبھی قیام قرینہ کے سبب احتمال مرجوح کے ساتھ عدم استغراق پر بھی محمول کرنا جائز ہے مثلاً ما جاء نی رجل کا معنی ہے میرے پاس ایک مرد نہیں آیا بلکہ دو یا زیادہ مرد آئے ہیں، دیکھیں نکرہ منفی وغیرہ میں بھی عدم استغراق ثابت ہوگیا اور ایسے ہی نکرہ اثبات وایجاب میں واقع ہو تو اس میں اصل وراجح عدم استغراق ہے مگر کبھی مجازاً استغراق میں بھی مستعمل

ہوتا ہے اور یہ مبتداء میں اکثر ہوتا ہے مثلاً تمرة خیر من جرادة۔ اور غیر مبتداء میں قلت کے ساتھ استغراق میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً علمت نفس ما قدمت (ہر ہر نفس جان لے جو اس نے آگے بھیجا)۔ ثابت ہو گیا کہ استغراق کی باقی صورتیں استغراق میں یقینی نہیں تھیں اور رہا لام تو اس کا فقط استغراق کو شامل نہ ہونا بدیہی ہے اور رہی یہ بات کہ متن میں مذکور صورت استغراق میں کیسے یقینی ونص ہے تو اس کا جواب یوں ہے کہ نکرہ جب "من ظاہر" مثلاً ما جاء نی من رجل یا "من مقدرہ" مثلاً لا رجل فی الدار کیساتھ ہو تو یہ استغراق میں نص ہوتا ہے حتی کہ ما جاء نی من رجل بل رجلان یا لا رجل فی الدار بل رجلان کہنا جائز نہیں ہوگا اور یہی اس کے استغراق کی دلیل ہے، جواب مذکور کو علامہ تفتازانی نے مطول میں پسند کیا ہے۔

**سوال:۔** استغراق کی تین صورتیں تھیں اول استغراق فی المفرد، دوئم استغراق فی التثنیہ اور سوئم استغراق فی الجمع جیسا کہ یہ بات خلاصہ مذکورہ سے واضح ہے مگر ماتن نے دلیل میں فقط دو صورتوں یعنی استغراق مفرد اور استغراق جمع کو ہی ذکر کیا ہے جس سے دو خرابیاں لازم آئیں۔ اول ترجیح بلا مرجح کما ھو الظاہر اور دوئم مقام بیان میں چند چیزوں کا ذکر حصر کا فائدہ دیتا ہے لہذا لازم آئیگا کہ استغراق دو صورتوں میں ہی منحصر ہے حالانکہ واقع اس کے برعکس ہے کما مر آنفا۔

**جواب:۔** ماتن نے اختصار کے پیش نظر تثنیہ کی بابت ذکر جمع پر ہی اکتفاء کیا کیونکہ جمع سے تثنیہ کا حال اور حکم بھی سمجھا جا سکتا ہے یعنی جب قلت یعنی واحد اور کثرت یعنی جمع میں استغراق پایا جاتا ہے تو تثنیہ جو کہ واحد و جمع میں متوسط ہے میں بدرجہ اولی پایا جائیگا۔

**سوال:۔** اگر تثنیہ وجمع میں سے کسی ایک پر ہی اکتفاء کرنا تھا تو ماتن تثنیہ کے ذکر پر اکتفاء کرتے کیونکہ تثنیہ کے ذکرِ استغراق سے جمع کا استغراق بدرجہ اولی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ جب قلیل وتثنیہ میں استغراق ہو سکتا ہے تو جمع میں بدرجہ اولی استغراق پایا جا سکتا ہے کہ جمع تمام یعنی جماعت کی شمولیت کو مفید ہے لہذا جمع کا ذکر کر کے تثنیہ مراد لینے میں کیا خاص حکمت ہے۔

**جواب:۔** ماتن نے ذکر تثنیہ پر اکتفاء اس لئے نہیں کیا کیونکہ تثنیہ کا اطلاق جمع پر غیر معروف اور غیر مستعمل ہے برخلاف جمع کے استعمال کے کیونکہ جمع کا تثنیہ پر اطلاق عرب میں مستعمل ومشہور ہے مثلاً اللہ تعالی کا فرمان "قد صغت قلوبکما" میں قلوب جمع کا لفظ ذکر کر کے تثنیہ یعنی "قلبا کما" مراد ہے کیونکہ یہاں مخاطب دو ہیں اور دو انسانوں میں دل بھی دو ہوتے ہیں لہذا ثابت ہو گیا کہ یہاں تثنیہ لانا چاہیے تھا مگر تثنیہ پر جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔ فلا اعتراض۔

**﴿نوٹ﴾** یہ نوٹ آمدہ سوال کے لئے ایک تمہید ہے جس کا سمجھنا ضروری ہے۔ جمع کی دو صورتیں ہیں اول جمع منکر اور ثانی جمع معرف بلام الاستغراق، اور جمع کے احاد کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ جمع کے احاد سے افراد یعنی مفرد، مفرد مراد ہو اور ثانی جمع کے احاد سے جموع یعنی مجموع من حیث المجموع یا جماعت من حیث الجماعۃ مراد ہو۔ جمع منکر میں بالاتفاق احاد سے جموع یعنی مجموع من حیث المجموع (جماعت، جماعت) مراد ہے اور جمع معرف بلام الاستغراق کی صورت میں اختلاف ہے۔ علامہ سکاکی اور ماتن علامہ عبدالرحمٰن القزوینی فرماتے ہیں کہ جمع مستغرق یعنی محلی بلام الاستغراق یا "بہ اضافۃ الاستغراق" میں جموع کے احاد یعنی مجموع من حیث المجموع یا جماعت، جماعت مراد ہوتے ہیں اور علمائے نحو واصول، مفسرین اور علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ جمع مستغرق یعنی جمع محلی بلام الاستغراق سے افرادِ مفرد کے احاد مراد ہوتے ہیں یعنی جمع مستغرق باللام میں

ہر ہر فرد مراد ہوتا ہے جیسا کہ استغراق مفرد میں ہوتا ہے لہٰذا علامہ تفتازانی وغیرہ کے نزدیک جمع معرف بلام الاستغراق کا استغراق مفرد کے استغراق کی طرح ہوتا ہے اور چونکہ مفرد کا استغراق اشمل ہوتا ہے لہٰذا جمع معرف بلام الاستغراق بھی مفرد کی طرح اشمل ہوگا یعنی جمع معرف کا استغراق استغراق مفرد کے مساوی ہے۔علماء اصول ونحو وغیرہ اپنے موقف پر یوں دلائل دیتے ہیں کہ جمع محلی بلام الاستغراق کو استغراق فی المفرد کے مساوی قرار دینے کی کئی وجوہ ہیں **(اول)** جمع جب معرف بلام الاستغراق ہوتی ہے تو وہ لفظ کل کے مضاف الیہ منکر کے حکم وتاویل میں ہوتی ہے لہٰذا لقیت العلماء الازید او الزیدین کا معنی ہے کہ لقیت کل عالم او کل عالمین او کل علماء الازیدا یعنی میں ہر ہر عالم سے ملاسوائے زید کے یہ امثلہ تاویل مذکور کے سبب بالاتفاق صحیح ہیں اور اگر یہاں تاویل مذکور نہ ہوتی بلکہ افراد کے بجائے جموع یعنی جماعت مراد ہوتی تو یہ استثناء متصل صحیح نہ ہوتا یہی وجہ ہے کہ" جاء نی کل جماعة من العلماء الازید "میں استثناء متصل بالاتفاق صحیح نہیں ہے کیونکہ مستثنی منہ یقیناً جماعت ہے اور استثناء متصل کی شرط ہے کہ مستثنی "مستثنی منہ" کے افراد میں سے ہو جبکہ مستثنی یعنی زید مستثنی منہ یعنی جماعت کے افراد سے نہیں ہے یعنی زید تو مفرد ہے اس پر جماعت کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا بس ثابت ہوا کہ یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور ماقبل کے استثناء کا صحیح ہونا اس کے ہر ہر فرد کو شامل ہونے کی واضح دلیل ہے بس ثابت ہوا کہ جمع مستغرق یعنی محلی بلام الاستغراق "استغراق" میں مفرد کے مساوی ہے۔ **(ثانی)** جمع معرف بلام الاستغراق کو استغراق فی المفرد پر محمول کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ استغراق جمع کے احاد کی دو صورتیں ہیں کہ اگر استغراق جمع کے احاد کو مجموع من حیث المجموع یعنی جماعت یا مجموع من حیث المجموع کے احاد یعنی جماعت، جماعت پر محمول کریں (اور یہ دونوں صیغہ ولفظ کا مدلول واصل ہوں) تو دو خرابیاں لازم آئیں گی۔ (اول خرابی) جمع مستغرق کے مضمون میں تکرار لازم آئیگا اور (خرابی ثانی) یہ کہ اس سے لازم آئیگا کہ جمع مستغرق کے احاد ایک دوسرے سے متمیز وممتاز نہ ہوں کیونکہ جماعت، جماعت یا جماعت کے اجزاء میں تداخل شرط ہے اور اس تداخل سے عدم امتیاز لازم آتا ہے مثلاً جمع کم از کم تین احاد کے مجموعہ کا نام ہے جب ان میں ایک اور کا اضافہ کیا تو یہ چار کے مجموعہ کا نام بن گیا یعنی پہلے تین چوتھے میں داخل ہوگئے اور اگر ان میں ایک اور کا اضافہ کیا تو پہلے چار کا مجموعہ پانچویں میں داخل ہوکر پانچ کے مجموعہ کا نام جماعت ہوگیا ایسے ہی الی غیر النہایہ یعنی ایک، ایک کا اضافہ کرتے جائیں تو ماقبل مجموعہ مابعد آنے والے میں داخل ہوکر ایسا مجموعہ اور جماعت بنتا جائیگا جس پر جمع دلالت کرتی ہے اور ہر ایک اضافہ پر تکرار وعدم امتیاز لازم آرہا ہے کیونکہ مثلاً ثلاثہ (یعنی تین کی تعداد) ایک ایسی جماعت تھی جو ذاتی طور پر جمع میں داخل ہے کہ یہ جمع کا یقینی مرتبہ ہے پھر جب اس میں ایک کا اضافہ کیا تو ثلاثہ کا یہ مجموعہ چار یا پانچ الی غیر النہایہ (اور یہ چار یا پانچ وغیرہ مجموع من حیث المجموع جمع کے احاد سے ہے) بھی جزو ہوگیا۔ معلوم ہوا کہ ثلاثہ کا مجموعہ اولاً ذاتی طور پر داخل جمع ہوا اور پھر چار، پانچ الی غیر النہایہ وغیرہ کا جزو ہونے کے اعتبار سے ضمنی طور پر بھی جمع میں مندرج ہوگیا یعنی اولاً جمع کا احاد اور ثانیاً چار یا پانچ وغیرہ کا جزو ہونے کے سبب داخل جمع ہے جس سے تکرار ثابت ہوگیا۔ یہ تقریر مجموع من حیث المجموع بمعنی جماعت ہونے پر تھی اور اگر اس مجموع میں ہر ایک یعنی ہر فرد جماعت کا بھی اعتبار کرلیا جائے تو یہ تکرار محض ہوجائیگا جو کہ درست نہیں ہے بس یہی وجہ ہے کہ ائمہ نحو واصول اور مفسرین کرام فرماتے ہیں کہ جمع معرف بلام الاستغراق کے ساتھ جب بھی حکم معلق کیا جائیگا تو افراد میں سے ہر ہر فرد کے متعلق ہوگا کلام چاہیے منفی ہو یا مثبت۔ **(ثالث)** جمع محلی بلام الاستغراق کو استغراق مفرد کے مساوی قرار دینے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ جمع تضعیف المفرد یعنی مفرد کے دوگنی یا تگنی حالت کا نام ہے اور جب مفرد میں افراد

ہوتا ہے تو مفرد کی دوگنی یا تگنی حالت میں بھی افراد ہونا چاہیے، اس میں جماعت من حیث الجماعت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ معلوم ہوا کہ جمع مستغرق میں بھی افراد ہوگا مجموع من حیث المجموع مراد نہیں ہوگا (**رابع**) جمع منکر حرف عطف یعنی واؤ جمع کے ذریعے تکرار کے ساتھ افراد پر دلالت کرتا ہے تو جب ہم اس پر حرف استغراق کو داخل کریں گے تو وہ اس میں سوائے معنی استغراق کے کوئی نئی شے پیدا نہیں کریگا اور علماء کے ہاں یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جمع "حرف جمع" کے ساتھ ایسے ہے جیسے لفظ جمع کے ساتھ ہوتی ہے مثلاً آپ کہتے ہیں کہ جاء زید وعمرو وبکر وسعد وسہیل حتی کہ سارے احاد کو جمع کرلیں لہٰذا مفردات معطوفہ کو جمع کے منزلہ میں اتار کر اس پر جمعیت کا حکم لگا دیا گیا یعنی جمع "عطف" کا اختصار ہوگیا۔ یہاں دونوں میں یہ فرق ہے کہ "جمع بحرف عطف" کے برخلاف جمع احاد کو دفعۃً شامل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ جمعیت کا معنی تعدد ہے، زمان یا مکان میں اجتماع نہیں ہے بس ثابت ہوگیا کہ استغراق افراد متعددہ میں ہوگا جماعت میں نہیں ہوگا اور استغراق کو افراد میں ثابت کرنے سے استغراق جمع اور استغراق مفرد کی مساوات بھی ثابت ہوگئی۔

**سوال:-** یہاں ماتن پر ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مفرد کی اشملیت کا دعوی درست نہیں کیونکہ جب صیغہ جمع لام استغراق کے ساتھ معرف ہو تو وہ استغراق مفرد کے مساوی ہوگا مثلاً (1) ان المسلمین والمسلمات سے لیکر اعد الله لهم مغفرة واجرا عظیما الآیہ۔ (یعنی ہر ہر مسلمان مرد اور ہر ہر مسلمان عورت)، (2) وعلم آدم الاسماء کلها (اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کو ہر ہر شے کا ہر ہر نام تعلیم فرمادیا)، (3) والله یحب المحسنین (اللہ ہر ہر محسن سے محبت کرتا ہے) (4) یا جیسے انی احب المسلمین الا زیدا (میں ہر ہر مسلمان سے محبت کرتا ہوں سوائے زید کے) وغیرہ امثلہ تمام افراد مراد ہیں، انکی جماعت، جماعت مراد نہیں ہے کیونکہ اگر جماعت، جماعت مراد لیتے ہیں تو فساد معنی لازم آئیگا۔ اول میں تو یوں کہ آیہ مبارکہ کا مطلب ہوگا کہ اللہ تعالی نے مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں کی جماعت، جماعت کے لئے مغفرت اور اجر عظیم تیار کر رکھا ہے ایک، ایک مسلمان مرد وزن کے لئے مغفرت واجر عظیم نہیں ہے۔ ثانی کا معنی یوں بنے گا کہ اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کو ہر شے کی جماعت، جماعت کے حساب سے نام تعلیم فرمادیے ہیں ہر ہر شے کے نام تعلیم نہیں فرمائے۔ ثالث کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالی محسنین کی جماعت، جماعت کو پسند کرتا ہے اکیلے محسن کو پسند نہیں کرتا۔ اور اگر چوتھی مثال کو افراد پر محمول نہیں کرتے بلکہ جماعت پر محمول کرتے تو پھر استثنائے متصل کا فساد لازم آتا ہے کما مر آنفا فی مثال "لقیت العلماء الا زید"۔ ثابت ہوا کہ مفرد کے لئے دعوی اشملیت درست نہیں ہے۔ اعتراض مذکور مطول اور مختصر میں علامہ تفتازانی کا ذکر کردہ ہے۔

**جواب:-** جمع مستغرق، مفرد مستغرق کے مساوی ہے سے آئمہ اصول، علماء نحو اور مفسرین کرام کی مراد وہ "جمع معرف بلام استغراق" ہے جس کی جمعیت دخول لام جنس کے سبب باطل ہوگئی ہو تو وہ "جمع معرف بلام استغراق" مفرد کے مساوی ہوجائیگا۔ یہ جمع ماتن کی مراد ہی نہیں کیونکہ ماتن کے نزدیک بھی اس کا وہی حکم ہے جو دیگر علماء کا ہے کیونکہ جمع معرف بلام الاستغراق لفظوں میں اگرچہ جمع ہے مگر جمعیت کے باطل ہونے کے سبب مفرد کے معنی میں ہے تو جب جمع معرف بلام الاستغراق مفرد ہے تو پھر اعتراض کیسا جبکہ ماتن کی مراد وہ جمع ہے جس کی جمعیت باطل نہ ہوئی ہو لہٰذا ماتن کا دعوائے اشملیت درست ہوا کیونکہ دونوں قولوں میں فرق ہے یعنی جس قول کو دلیل بنا کر اعتراض کیا گیا ہے وہ ماتن کی مراد ہی نہیں ہے اور جو ماتن کی مراد ہے اسکی غیر اشملیت کے قائل دیگر علماء بھی ہیں کیونکہ اس جمعیت والی جمع کا "مفرد مستغرق" سے غیر اشمل اور ناقص ہونا مسلم ہے۔ معلوم

ہوا کہ اختلاف اس بات میں ہے کہ جمع کے احاد افراد ہیں یا جمع کے احاد بھی جمع ہیں۔ جمع کے احاد بھی جمع ہیں یہ حکم جمع منکر کا ہے اور جمع معرف بلام استغراق کی بابت علماء کا اختلاف ہے کہ اس کے احاد بھی قول واحد کے طور پر جماعت و جمع ہیں یا واحد، واحد افراد ہیں کما مر بالتفصیل۔

**سوال:۔** ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ ائمہ اصول ونحو اور مفسرین کا قول کیسے صحیح ہوسکتا ہے کیونکہ ائمہ کا یہ قول تقاضا عقل کے ہی خلاف ہے کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مفرد جب صرف احاد یعنی ہر ہر فرد وہر ہر مفرد کے استیعاب کا متقاضی ہے تو جمع کو بھی صرف جموع من حیث المجموع کے استیعاب کا متقاضی ہونا چاہیے مثلاً جاء نی الرجال کا معنی ہے کہ میرے پاس مردوں کی جماعت آئی یا ہر ہر جماعت آئی اور چونکہ واحد و تثنیہ پر جماعت کا اطلاق نہیں ہوسکتا لہٰذا جمع کے استغراق سے واحد اور تثنیہ خارج ہونگے۔ معلوم ہوا کہ جمع کا استغراق مفرد کے استغراق کی طرح نہیں ہوگا جبکہ ائمہ کرام کی تصریح سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جمع مستغرق کا استغراق مفرد کے استغراق کی طرح احاد میں سے ہر ہر فرد کا متقاضی ہے۔

**جواب:۔** ہم تسلیم کرتے ہیں کہ استغراق مفرد استیعاب کا متقاضی ہے جمع مستغرق "جمع من حیث المجموع یا جموع کی ہر ہر جماعت" کو شامل ہے مثلاً جاء الرجال کا معنی ہے کہ مردوں کی ہر ہر جماعت آئی یا جماعت من حیث الجماعت آئی تو اب ہمارے پاس دو صورتیں ہیں (اول) ہم یہ فرض کرلیں کہ جمع مستغرق میں جموع میں سے ہر ہر جماعت حکم میں داخل ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جمع مستغرق فقط "استیعاب جموع" کا متقاضی ہے حتی کہ جاء الرجال جیسی امثلہ سے واحد اور تثنیہ کا خروج لازم آئے کیونکہ اگر یہ مان لیا جائے کہ جمع مستغرق فقط "استیعاب جموع" کا متقاضی ہے تو تکرار و عدم امتیاز یا تکرار محض لازم آئیگا کما مر فی التمہید اور تکرار و عدم امتیاز درست نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ یہاں استیعاب سے "استیعاب جموع یعنی جماعت، جماعت کا استیعاب" مراد نہیں ہے بلکہ جمع مع لام الاستغراق جمعیت کے معنی اور انفراد واجتماع کی قید کے بغیر "جنس مطلق" کے لئے موضوع ہے تو جب استیعاب سے استیعاب جموع مراد ہی نہیں تو "جاء الرجال" جیسی امثلہ سے واحد اور تثنیہ کا خروج کیسے ممکن ہوگا کیونکہ یہ واحد احاد میں سے کسی دوسرے تثنیہ کے ساتھ اور ایسے ہی یہ تثنیہ کسی دوسرے واحد کے ساتھ ملکر جموع میں سے ایک جماعت ہیں کما مر فی التمہید تو جب یہ جماعت ہیں تو انکا خروج کیسے ممکن ہوگا کیونکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ جمع مستغرق کی ہر جماعت حکم میں داخل ہوگی اور جمع مستغرق کی جماعتوں میں سے کوئی جماعت من حیث الجماعت حکم سے خارج نہیں ہوگی۔ (ثانی) اگر تم یوں کہو کہ جمع مستغرق میں ہر ہر فرد کا اعتبار کیے بغیر ہر جمع مجموع من حیث المجموع کی حیثیت سے حکم میں داخل ہے لہٰذا جاء الرجال سے فرد واحد یا دو فردوں کا خروج صحیح ہوگیا ہے تو یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ یہی تو ہمارے درمیان صورت نزاع ہے کہ جمع محلی بلام الاستغراق تمام افراد کو شامل ہے کیونکہ جماعت کے لئے حکم کا ثبوت جماعت کے ہر فرد کے لئے ثبوت حکم کو مستلزم ہے۔ بس ثابت ہوگیا کہ جمع محلی بلام الاستغراق اور استغراق مفرد مساوی ہیں اور علامہ سکاکی اور ماتن علامہ عبدالرحمٰن قزوینی فرماتے ہیں کہ جمع مستغرق جمع کے احاد یعنی مجموع من حیث المجموع یا جموع کی ہر ہر جماعت کو شامل ہے۔

**تفریع شارح** جب ہم نے جمع محلی بلام الاستغراق اور استغراق مفرد کے عموم میں تساوی ثابت کردی تو اللہ تعالیٰ کے فرمان "رب انی وهن العظم منی" میں عظم کو مفرد لانے اور جمع نہ لانے کی توجیہ میں علامہ سکاکی کے قول کا بطلان اور اس کے مقابل میں صاحب کشاف کے قول کی صحت ظاہر ہوگئی۔

**صاحب مفتاح** کی توجیہ میں دو احتمال ہیں (احتمال اول) صاحب مفتاح کے قول "وهن المجموع" سے مستفاد ہے یعنی جمع مستغرق کو

جموع من حیث الجموع پر محمول کیا جائیگا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وھن کا ثبوت مجموع من حیث المجموع عظم کے ہر ہر فرد کو مستلزم نہیں ہے، اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ آیہ مبارکہ کی توجیہ میں صاحب مفتاح نے فرمایا "انه ترك الجمع لعظم الى الافراد لطلب شمول الوهن العظام فردا فردا لصحة حصول وهن المجموع بوهن البعض دون كل فرد یعنی عظم کی جمع (عظام) کو چھوڑ کر مفرد (العظم) لایا گیا تاکہ عظام کے ہر ہر فرد کو وھن کی شمولیت کی طلب ثابت ہو سکے اور یہ جمع لانے کی صورت میں ممکن نہیں تھا کیونکہ جمع لانے کی صورت میں مجموع من حیث المجموع کے وھن کا حصول ہر ہر فرد کے بغیر بعض سے بھی ممکن تھا" یعنی آیہ مذکورہ میں وھن کا اسناد "العظم" کی طرف کیا عظم کی جگہ عظام جمع نہیں لایا گیا اور "العظم" مفرد (جس کی جمع عظام آتی) ہے اور چونکہ مفرد کا استغراق اشمل ہوتا ہے تو آیہ مبارکہ کا مطلب ہوگا کہ "وھن مذکور" عظام کے ہر ہر فرد کو شامل ہے اور اگر آیہ مذکورہ میں عظم کی جگہ العظام کا کلمہ لایا جاتا تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ وھن مذکور بعض عظام کو مجموع من حیث المجموع" کے اعتبار سے شامل ہے، عظام کے ہر ہر فرد کو شامل نہیں ہے کیونکہ العظام جمع ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ جمع کا استغراق غیر اشمل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اگر جمع (وهنت العظام) لایا جاتا تو وھن مذکور صرف بعض عظام کو حاصل ہوتا کیونکہ جمع مذکور سے "وهن المجموع من حيث المجموع" مراد ہے اور "وھن المجموع من حیث المجموع" مجموع کی قوت کے زوال کا نام ہے اور مجموع کی قوت کا زوال بعض سے ممکن ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ وھن مجموع بعض عظام کے لئے حاصل ہوگا، عظام کے ہر ہر فرد کو حاصل نہیں ہوگا لہٰذا یہ واحد یا تثنیہ کے خروج کے منافی نہیں ہے کیونکہ مجموع من حیث المجموع عظم کے ہر ہر فرد کو مستلزم نہیں ہے کما مر فی قاعدتنا۔ معلوم ہوا کہ اشملیت کے سبب عظام کو ترک کر کے العظم مفرد لایا گیا ہے تاکہ وھن مذکور کا عظم کے ہر ہر فرد کو پہنچ جانا ممکن ہو سکے۔ المختصر وھن کا اسناد عظام (جمع) کی طرف بعض میں وھن کے اعتبار سے صحیح ہے کل کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے کما ھو المفہوم من قاعدتنا "استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع"۔ "(احتمال ثانی) یہ احتمال شارح کی تفریع سے مستفاد ہے یعنی شارح نے اس بات پر تفریع پیش کی ہے کہ مستغرق مفرد کا استغراق اشمل ہوتا ہے کہ صاحب مفتاح نے جمع مستغرق کو جماعت، جماعت پر محمول کیا ہو اور اس میں کچھ شک نہیں کہ جماعت کے ثابت ہونے والے وھن کا جماعت کے ہر ہر فرد کو شامل ہونا ضروری نہیں ہے۔ شارح تلخیص کا بیان کردہ رد "ان دونوں احتمالوں" کو شامل ہے کیونکہ شارح کا موقف یہ ہے کہ جمع مستغرق جموع من حیث الجموع اور ایسے ہی جموع میں سے ہر ہر فرد (جماعت) پر محمول نہیں کیا جا سکتا کما سیأتی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

**صاحب کشاف** فرماتے ہیں کہ آیہ مبارکہ میں "العظم" کو واحد لایا گیا ہے اور واحد معنی جنس (جو قلت و کثرت سب پر دلالت کرتی ہے) پر دلالت کرتا ہے اور اس سے مقصود یہ بات ہے کہ "العظم" جس جنس پر دلالت کرتا ہے وھن مذکور اس جنس یعنی عمود، قوام اور جسم کے اجزاء مرکبہ میں سب سے سخت چیز تک پہنچ چکی ہے اور جمع یعنی العظام لایا جاتا تو پھر اس کے لئے کسی دوسرے معنی کا ہونا ضروری تھا کیونکہ مفرد اصل ہے جمع غیر اصل ہے اور غیر اصل کی طرف عدول کے لئے کسی نکتہ معتدہ بھا کا ہونا ضروری ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ بعض عظام موہون نہیں ہوئی بلکہ کل کی کل موہون ہیں کیونکہ صاحب کشاف کے نزدیک جمع مستغرق (چاہیے لام استغراق کے سبب ہو یا اضافت کے سبب) استغراق مفرد کی طرح ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے یعنی اگر جمع کا صیغہ لاتے تو معنی یہ ہوتا کہ وھن بعض عظام کو نہیں بلکہ کل عظام کو پہنچا ہے گویا کہ سامع کو شمول و احاطہ میں شک تھا کیونکہ کلام میں جب کوئی قید لائی جاتی ہے تو مقابل کی نفی کو دیکھتے ہوئے لائی جاتی ہے مثلاً آپ نے جاء نی القوم کو کلھم کی قید سے مقید

کرکے اس شخص سے کلام کریں گے جسے یہ وہم ہو کہ ساری قوم نہیں آئی بلکہ بعض آئی ہے تو آپ نے اس بات کو ملحوظ رکھ کر کے اس سے بعض مذکور کی نفی مراد لیکر کہا'' جاء نی القوم کلھم یعنی میرے پاس بعض قوم نہیں آئی بلکہ ساری قوم آئی'' تو ایسے ہی اگر یہاں جمع کا صیغہ (وھنت العظام) ذکر کیا جاتا تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ سامع کو شک تھا کہ متکلم کی بعض عظام کو وہن پہنچا سب کو وہن نہیں پہنچا تو متکلم نے اس شک کو دور کرنے کے لئے کہا'' وھنت العظام یعنی میری ہر ہر عظم کو وہن پہنچ چکا ہے'' اور شک والا یہ معنی اس مقام پر دو وجوں سے مناسب نہیں ہے، (اول) متکلم کا سامع ''اللہ تعالیٰ'' کی ذات ہے اور اللہ تعالیٰ کے حکم میں شک محال ہے۔ (دوئم) یہ مقام ''مقام تضرع وابتہال'' یعنی عاجزی وانکساری کا مقام ہے اور اس کے مناسب یہ بات ہے کہ وہن قوام بدن اور جسم کے اجزائے ترکیبیہ میں سب سے سخت چیز تک پہنچ چکا ہے تو باقی چیزوں کا کیا حال ہوگا۔
المختصر اگر وھنت العظام لایا جاتا صاحب کشاف کی توجیہ کے مطابق معنی یہ بنتا کہ متکلم کے گمان میں سامع کو کوئی شک تھا جس کے لئے عظام لاکر اس شک یعنی بعض میں وھن کی نفی کرتے ہوئے ''عظام'' جمع لاکر کل کی نفی کر دی یعنی کہا کہ وھن مذکور عظام کے ہر ہر فرد میں پہنچ چکا ہے وہ مطلب نہیں ہوگا جسے صاحب مفتاح نے بیان کیا ہے کہ اگر وھنت العظام لایا جاتا تو اس کا معنی ہوتا کہ وھن مجموع من حیث المجموع یا جموع کی ہر ہر جماعت کو شامل ہے اور مجموع من حیث المجموع یا جموع میں سے ہر ہر جماعت کو شامل ہونا واحد اور تثنیہ کے خروج کے منافی نہیں ہے۔ بس ہماری تقریر سے معلوم ہوا کہ آیہ مبارکہ میں صاحب مفتاح کی بیان کردہ توجیہ باطل ہے۔ اور چونکہ صاحب کشاف کے کلام مذکور میں اس بات پر تصریح ہے کہ ''وھنت العظام '' عظام میں سے ہر ایک کے لئے شمول وہن کا حصول اس طرح مفید ہے کہ بعض اس سے خارج نہیں ہیں اور صاحب مفتاح کا کلام اس بات میں تصریح ہے'' وھنت العظام '' بعض عظام کے اعتبار سے صحیح ہے کل کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے تو دونوں کلاموں کے مابین تنافی واضح وثابت ہوگئی لہذا علامہ زوزنی کا یہ وہم کہ'' دونوں کلاموں میں مآل ومقصود کے اعتبار سے کوئی منافات نہیں ہاں جہت کا فرق ہے کہ صاحب مفتاح نے العظم کے لام کو استغراق پر اور صاحب کشاف نے جنس پر محمول کیا ہے'' باطل ہوگا اور تو ہم کا مبنیٰ یہ ہے صاحب کشاف نے اپنے کلام'' ولکن کلھا '' میں لفظ کل ذکر کیا یعنی صاحب کشاف نے اسے کل من حیث الکل مراد لیا اور معنی یہ بنا کہ اگر العظم کی جگہ جمع (العظام) کا کلمہ ذکر کیا جاتا تو مقصود یہ ہوتا ہے کہ بعض عظام کو وھن مذکور نہیں پہنچ سکا مگر کل من حیث الکل یعنی مجموع من حیث المجموع سب کو پہنچا ہے اور بعض مثلاً واحد اور تثنیہ حصول وھن سے خارج ہو کر باقی ہیں اور یقیناً بعض مذکور کا خروج اسی صورت میں ممکن ہے جب جمع معرف باللام کو ہر جماعت، جماعت یا مجموع من حیث المجموع پر محمول کریں جیسا کہ صاحب مفتاح کا مذہب ہے۔ معلوم ہوا کہ صاحب کشاف اور علامہ سکاکی کے مذہب میں کوئی منافات نہیں ہے بس جہت کا فرق ہے کما ذکرناہ اور علامہ زوزنی کا یہ موقف باطل ہے کیونکہ ہم دونوں مذہبوں میں منافات ثابت کر چکے ہیں۔

**سوال:۔** علامہ زوزنی کے اس موقف پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جمع معرف کو ''کل من حیث الکل'' پر محمول کرنا اسی صورت ممکن ومفید ہو سکتا ہے جب لفظ کل میں تعمیم ثابت کریں یعنی کل کے لئے حکم ہر جزو کے اعتبار سے یا بعض اجزاء کے اعتبار سے ثابت ہے حالانکہ کل میں یہ تعمیم باطل ہے کیونکہ یہ تعمیم لفظ کل سے کسی صورت مستفاد نہیں ہو سکتی کہ کل سے ''کل الاجزاء'' مراد لینا تو صحیح ہے مگر ''بعض الاجزاء'' کسی جہت سے مراد نہیں لے سکتے کیونکہ کل اور بعض ایک دوسرے کے لئے ضد کے حکم میں ہیں لہذا ایک ضد میں دوسری مراد نہیں ہو سکتی اور جب یہ تعمیم ممکن ہی نہیں ہے تو پھر یہ کہنا

کہ "اگر جمع (وھنت العظام) ذکر کیا تو اس سے کل من حیث الکل مراد ہو کر یہ معنی ہوتا کہ وھن بعض عظام کو نہیں پہنچ سکا" کیسے صحیح ہوسکتا ہے۔

**جواب:** جواب یہ ہے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ لفظ کل میں یہ تعمیم ممکن نہیں مگر ہم نے یہ تعمیم لفظ کل سے اخذ نہیں کی کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ ہم نے یہ تعمیم **قاعدہ** مذکورہ "ان القید فی الکلام ناظرا الی نفی مایقابلہ" سے ماخوذ کی ہے اور کل من حیث الکل کا مقابل "کل فرد" ہے یعنی اگر جمع (وھنت العظام) لایا جاتا ہے تو اس سے وہم ہوسکتا تھا کہ وھن "کل من حیث الکل" کو شامل ہے اور واحد و تثنیہ اس سے خارج ہیں تو جمع مذکور سے عدول کرتے ہوئے وھن العظم کہا تا کہ معلوم ہوجائے کہ وھن کل من حیث الکل شامل نہیں بلکہ عظم کے ہر ہر فرد کو شامل ہے۔

المختصر علامہ تفتازانی علامہ زوزنی کے موقف کو درست نہیں سمجھتے اور فرماتے ہیں علامہ زوزنی کو وہم مذکور سوئے فہم اور علماء کے اقوال میں تدبر کی قلت کے سبب ہوا ہے کیونکہ علمائے اصول، نحو اور خود صاحب کشاف کا کلام بھی اسی تصریح کے ساتھ مزین ہے کہ "ان افادہ الجمع المحلی باللام تعلق الحکم بکل فرد یعنی جمع معرف باللام ہر ہر فرد کے ساتھ حکم کو متعلق کرنے کا فائدہ دیتا ہے، مجموع کا فائدہ نہیں دیتا جیسا کہ متوہم سمجھے اور نہ ہی مجموع کی ہر ہر جماعت کو مفید ہے جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "واللہ یحب المحسنین" میں المحسنین ہمارے بیان کردہ طریقہ پر ہر ہر محسن کو شامل و متناول ہوگا کیونکہ اگر یہ بات مان لیں کہ جمع محلی باللام جمع من حیث المجموع یا جموع کے ہر ہر فرد پر محمول ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ آیہ مبارکہ میں ماقبل سیاق کسی جماعت معہودہ کا ذکر ہو چکا ہو اور آیہ مذکورہ سے اس کے محسنین میں سے بعض کا ذکر ہو رہا ہو حالانکہ یہ خلاف واقع ہے لہٰذا آیہ مبارکہ میں جمع محلی کو ہر ہر فرد پر محمول کر کے "ہر ہر محسن" مراد ہوگا کیونکہ محسن کسی جماعت معہودہ کا نام نہیں ہے اور اگر اسکی جگہ "واللہ یحب المحسن" کہا جاتا تو یہ ماہیت کی جنس کا محتمل ہوتا اور جنس فرد واحد کے ثبوت سے بھی متحقق ہوجاتی ہے جس سے ثابت ہوا کہ "المحسن" لانا تناول مذکور میں صراحت نہ ہوتا کیونکہ جنس قلت و کثرت دونوں کی محتمل ہوتی ہے۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کا فرمان "وما اللہ یرید ظلما للعالمین" میں ظلما نکرہ حیز نفی میں واقع ہونے کے سبب عموم کے لئے ہے کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ نکرہ جب حیز نفی میں واقع ہو تو وہ عموم سلب یعنی سلب کلی کا فائدہ دیتا ہے سلب عموم یعنی رفع ایجاب کلی (جو کلی و جزئی کو عام ہے) کا فائدہ نہیں دیتا اور یہ قانون علمائے نحو، معانی اور منطق کا مسلمہ اور متفق علیہ ہے بس اسی سلب عموم کی مناسبت سے عالمین کو جمع معرف باللام لایا گیا ہے تو اگر اب علامہ سکاکی اور علامہ عبدالرحمٰن قزوینی کے مذہب پر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ جمع محلی باللام مجموع من حیث المجموع یا جموع کی ہر ہر جماعت پر محمول ہوتی ہے تو فسادِ معنی لازم آئیگا یعنی اب معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ بالکلیہ ظلم کا ارادہ نہیں کرتا مگر اپنی مخلوق میں بعض پر اور بعض دیگر مثلاً واحد یا تثنیہ پر اللہ تعالیٰ ظلم کا ارادہ کرتا ہے کیونکہ ترجمہ یوں ہوا کہ اللہ تعالیٰ عالم کی ہر ہر جماعت پر یا عالم کے مجموع من حیث المجموع پر بالکلیہ ظلم کا ارادہ نہیں کرتا اور یہ معنی باطل کما مر نیز اس صورت میں اجتماع ضدین لازم آتا ہے کیونکہ ظلما کے حیز نفی میں واقع ہونے کے سبب عموم سلب ہوا یعنی ظلم کلیۃً منفی ہے اور جب عالمین (جو کہ جمع محلی باللام ہے) کو مجموع من حیث المجموع یا جموع کی ہر جماعت پر محمول کیا تو اس سے بعض کے لئے ظلم کا ثبوت لازم آیا کما ھو الظاہر اور اجتماع ضدین باطل ہے اور جس سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل معلوم ہوا کہ جمع محلی باللام کو علامہ سکاکی کے مذہب (مجموع من حیث المجموع یا جموع کی جماعت، جماعت) پر محمول کرنا باطل ہے جبکہ ہمارے موقف پر ترجمہ یوں بنا کہ اللہ تعالیٰ عالم کے ہر ہر فرد پر بالکلیہ ظلم کا ارادہ نہیں کرتا اور یہ معنی کسی خرابی کو مستلزم نہیں ہے اور اگر عالمین مفرد (عالم) لایا جاتا تو یہ جنس عالم کی طرف مشیر ہوتا اور جنس تناول مذکور میں نص نہیں ہے کما مر۔ ایسے ہی تقریر

"ولا تکن للخائنین خصیما" میں کرسکتے یعنی اگر صاحب مفتاح اور ماتن کے مذہب کو دیکھیں تو ترجمہ یوں بنے گا کہ آپ کبھی خائنین کی جماعت یا جموع میں سے ہر ہر جماعت کے ساتھ جھگڑا نہ کریں یعنی واحد اور تثنیہ کے ساتھ جھگڑا کیا کریں اور یہ معنی باطل ہے کما مر فالملزوم مثلہ اور اگر یہاں خائنین کو مفرد یعنی خائن لایا جاتا تو یہ جنس کے معنی پر مشتمل ہوتا اور جنس تناول مذکور میں نص وصریح نہیں ہے۔ ایسے ہی اللہ تعالی کا فرمان "رب العالمین" میں علامہ سکاکی کے مذہب پر تقریر یوں بیان کی جائیگی کہ یہ یہاں جمع محلی باللام لایا گیا ہے اور چونکہ جمع محلی باللام کو مجموع من حیث المجموع یا جموع کی ہر ہر جماعت پر محمول کیا جاتا ہے جو واحد اور تثنیہ کے خروج کے منافی نہیں کیونکہ وہ واحد اور تثنیہ جماعت نہیں ہیں تو اب آیہ مبارکہ کا معنی یوں بنا کہ اللہ تعالی بعض جہانوں کے مجموعہ یا ہر ہر جماعت کا رب ہے اور عالم واحد یا تثنیہ کا رب نہیں ہے اور یہ معنی درست نہیں ہے کما مر اور اگر علمائے اصول ونحو کے مذہب پر تقریر کی جائے گی کہ علماء فرماتے ہیں کہ العالمین کو جمع محلی باللام لایا گیا تا کہ وہ مسمی بالعالم کی ہر ہر جنس کو شامل ہو جائے اور اگر مفرد (العالم) معرف بلام لایا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ اس سے عالم محسوس ومشاہد کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اگر چہ استغراق المفرد اشمل ہوتا ہے مگر "مفرد معرف" شمول مذکور میں قطعی نہیں ہوتا کیونکہ عالم کا اطلاق "ماسوے اللہ تعالی کے مجموعہ" پر ہوتا ہے اور پھر غلبہ استعمال کے سبب اسے عالم محسوس ومشاہد میں استعمال کیا جانے لگا لہذا اگر عالمین کو مفرد لا کر "رب العالم" کہا جاتا تو اس سے وہم ہوسکتا تھا کہ العالم پر لام استغراق کے لئے نہ ہو بلکہ عہد خارجی کے لئے ہو لہذا عالم سے "عالم محسوس ومشاہد" مراد ہے بخلاف "العالمین" کیونکہ اس کو جموع پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دخول لام استغراق کے سبب جمعیت ختم کردی گئی لہذا ضروری ہوگیا کہ اس سے "مسمی بالعالم" ہر ہر جنس مراد لی جائے تا کہ قطعی طور پر شمول کا فائدہ دے کیونکہ جمع شمول اور دفع توہم میں نص ہے۔

کچھ لوگوں نے صاحب کشاف کے مذہب کی تاویل کرتے ہوئے کہا کہ صاحب کشاف کے قول کو اس بات پر کہ "جمع مستغرق کا استغراق مفرد کے استغراق کے مساوی ہے" کے استشہاد میں پیش کرنا درست نہیں ہے کیونکہ جس قول کو استشہاد میں پیش کیا ہے وہ صاحب کشاف کی مراد پر تعیین نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ صاحب کشاف کی مراد یہ ہے کہ مفرد کا استغراق اشمل ہوتا ہے مگر یہاں مفرد سے جمع کی طرف عدول ایک خاص نکتہ کے پیش نظر کیا گیا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ تا کہ اس بات پر تنبیہ ہوسکے کہ عالم کی مختلف اجناس ہیں تو اب یہاں دو صورتیں ہیں۔ (الف) یہ کہ چونکہ تمام اجناس پر عالم کا لفظ ہی بولا جاتا ہے لہذا مفہوم اسم میں اشتراک کا تقاضا یہ ہے کہ ان تمام اجناس کو ایک ہی لفظ (العالم) سے تعبیر کیا جائے۔ (ب) چونکہ تمام اجناس ایک دوسرے سے یقیناً مختلف ہیں لہذا اختلاف کا تقاضا یہ ہوا کہ تمام اجناس کو علیحدہ، علیحدہ لفظ کے ساتھ تعبیر کیا جائے تو جمع کا صیغہ لا کر دونوں جہتوں کی رعایت کردی کہ صورت میں یہ لفظ واحد کی طرح ہے کیونکہ یہ جمع سالم ہے جس میں واحد کی بنا سلامت ہوتی ہے اور چونکہ جمع کا صیغہ ہے لہذا معنی الفاظ مختلفہ کی طرح ہوگیا لہذا اب ایسے ہی صیغہ جمع سے استیعاب اجناس اور احاطہ اجناس مفہوم ہوگا جیسے مفرد سے افراد کا شمول اور احاطہ مراد ومفہوم ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اجناس مختلفہ کی جانب اشارہ کرنے کے لئے جمع (العالمین) لایا گیا ہے لہذا صاحب کشاف کے قول کو استشہاد مذکور میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس توجیہ کا فساد ظاہر ہے کیونکہ قائل مذکور نے "استغراق مفرد" "استغراق جمع" سے اشمل ہوتا ہے" کا اقرار کرتے ہوئے کہا کہ اگر مفرد (العالم) لایا جاتا تو معنی یہ ہوتا ہے مسمی بالعالم یعنی اجناس مختلفہ کا ہر ہر فرد اس حکم میں داخل ہے اور جمع مستغرق لانے کی صورت میں معنی یہ بنا کہ یہ حکم مسمی بالعالم کی جماعت من حیث الجماعت یا جموع سے ہر

ہر جماعت کو شامل ہے اور چونکہ مفرد اور تثنیہ پر جماعت کا اطلاق نہیں ہوتا لہٰذا وہ اس سے خارج ہو گئے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر قائل مذکور کے قول کو صحیح مان لیا جائے تو پھر لازم آئے گا کہ جمع مستغرق ''مسمی بالمفرد'' میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم کے تعلق کا فائدہ نہ دے تو جب جمع مسمی بالمفرد کے ساتھ حکم کے تعلق کا فائدہ نہیں دیتا تو پھر العالمین مسمی بالعالم کی ہر جنس کو کیسے شامل ہوگا یعنی صاحب کشاف نے قاعدہ مذکورہ کی تصریح کی ہے اور اگر جو قائل نے ذکر کی وہ صاحب کشاف کی مراد ہوتی تو پھر صاحب کشاف کو قاعدہ مذکورہ مسلمہ میں یوں کہنا چاہیے تھا کہ ''الجمع یشمل کل جنس ماسمی بالعالم'' جبکہ صاحب کشاف نے ایسے نہیں کہا۔ معلوم ہوا کہ قائل کی توجیہ مذکورہ صاحب کشاف کی مراد نہیں ہے۔ ایسے ہی اس قول کا بطلان بھی ظاہر ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ''العالمین'' ماہیات مختلفہ کا نام ہے لہٰذا ان ماہیات مختلفہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے العالمین کو جمع ذکر کیا گیا ہے کما مرآنفا۔ بس معلوم ہوا کہ آیات مبارکہ میں جمع معرف کا استعمال ''اجناس مختلفہ یا ماہیات مختلفہ'' کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے اور اشارہ مذکورہ مفرد معرف سے حاصل نہیں ہو سکتا لہٰذا جمع معرف لایا گیا مگر چونکہ عظام نہ تو اجناس مختلفہ ہے اور نہ ہی ماہیات مختلفہ کا نام ہے یعنی عظام ماہیت واحدہ متحدہ کا نام ہے تو اس کے لئے جمع لانا درست نہیں تھا لہٰذا جمع سے مفرد کی طرف عدول کیا گیا بس ثابت ہو گیا کہ صاحب کشاف کی مراد وہ نہیں جو علامہ تفتازانی نے بیان بلکہ وہ ہے جو ہم نے ابھی ذکر کی۔ شارح فرماتے ہیں یہ قول بھی ظاہر الفساد ہے کیونکہ اس فرق (جہاں ماہیات مختلفہ ہو وہاں جمع لائی جاتی ہے جیسا کہ الحمد للہ رب العالمین میں ہے اور جہاں ماہیت مختلفہ نہ ہوں وہاں کلمہ مفرد لایا جائے گا جیسا کہ رب انی وھن العظم میں ہے) کی عقل اور نہ ہی نقل مؤید ہے کیونکہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ یہ مفرد کی تضعیف ہے اور مفرد میں افراد ہوتا ہے لہٰذا جمع میں بھی افراد کا اعتبار ہونا چاہیے یعنی ''جمع'' مفرد کے مفہوم میں مشترک افراد کو شامل ہوگی اور جمع کی تعریف میں جنسیت معتبرہ کی قید سے بھی یہی مراد ہے بس ثابت ہو گیا کہ جمع مفرد کے مفہوم میں مشترک افراد کو شامل ہوگی اور رہی یہ بات کہ یہ افراد ماہیات مختلفہ ہو (تو انھیں جمع لایا جائیگا) یا امور متفرقہ ہوں (تو انھیں مفرد لایا جائیگا) اس کا قطعا لحاظ نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ مفرد اور جمع جب مستغرق ہونگے تو احاد مختلفہ کو بھی ایسے ہی شامل ہونگے جیسے احاد متفقہ کو شامل ہوتے ہیں اور نقل کا غیر مؤید ہونا ہمارے بیان کردہ قاعدہ سے ظاہر ہے۔ المختصر ہمارا قول ''الجمع یفید تعلق الحکم بکل واحد من الافراد مثبتا کان او منفیا'' آئمہ کا مقرر کردہ اور استعمال بھی اسی کا گواہ ہے اور صاحب کشاف نے کئی جگہوں پر اسکی تصریح کی ہے یعنی ہمارے قاعدہ پر اجماع ہے لہٰذا صاحب مفتاح سے صادر ہونے والے کلام (استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع) کے سبب ائمہ کرام کی تقریر، استعمال کی شہادت اور صاحب کشاف کی تصریح کی خلاف ورزی کی کوئی وجہ معقول نہیں ہے بلکہ قاعدہ یہ ہے کہ ''لا اعتبار للمفرد فی مقابلة الاجماع یعنی اجماع کے مقابلہ میں قول واحد غیر معتبر ہے'' ہاں مفرد مستغرق اور جمع محلی بلام الجنس (یعنی محلی بلام الاستغراق کیونکہ لام جنس لام استغراق کی حقیقت و مقسم ہے) میں ایک اور وجہ سے فرق ممکن ہے اور حاصل فرق یہ ہے کہ مفرد میں جمیع جنس مراد لے سکتے ہیں اور اس میں عام مخصوص البعض کے طرز پر اس حد تک تخصیص بھی کر سکتے ہیں کہ اس کے تحت واحد باقی رہے کیونکہ تخصیص ازالہ عموم ہے اور ازالہ عموم کیلئے اصل معنی کی بقاء ضروری ہے اور مفرد میں اصل ''تناول جنسیت ہے یعنی جنس مع الوحدت'' ہے جو کہ واحد میں متحقق ہو جاتی ہے یعنی اس کے بعض افراد میں واحد تک کی تخصیص بھی جائز ہے مثلا اللہ تعالی کا فرمان ''ان یاکلہ الذئب'' میں لام کو مشہور صورت یعنی لام عہد ذہنی پر محمول نہ کریں بلکہ اسے لام استغراق بنائیں تو اب اسکی اشملیت میں عام مخصوص البعض کے طریقہ پر اس حد تک تخصیص کر سکتے ہیں کہ اس کے

تحت واحد رہے لہٰذا اس میں عام مخصوص البعض کی صورت میں ترجمہ یوں ہوا کہ "اسکو بعض بھیڑیوں کا کھا جانا حتی کہ وہ ایک ہی کیوں نہ ہو اور جمع کی تخصیص واحد کی حد تک جائز نہیں کیونکہ جمع "جمعیت فی الجنس یعنی جنسیت مع الجمعیت" میں شمولیت کا نام اور جمعیت کا اطلاق علی الاختلاف (بعض علماء نے فرمایا کہ جمع کے کم از کم افراد) مثنیہ یا (اکثر علماء نے فرمایا کہ جمع کا اطلاق کم از کم) ثلاثہ پر ہوتا ہے وھو الصحیح۔ معلوم ہوا کہ جمع میں عام مخصوص البعض کے طریقہ پر واحد تک تخصیص نہیں کر سکتے ورنہ جمع کی تخصیص نہیں بلکہ جمع کا نسخ لازم آئیگا جو کہ درست نہیں ہے کیونکہ مثنیہ یا ثلاثہ سے کم میں جمعیت متصور نہیں ہے کیونکہ جمع "وحدت" کے منافی ہے، یہی علمائے اصول کا متفق علیہ قانون ہے اور کشاف میں مذکور ہے۔ المختصر مفرد اور جمع کی جانب کثرت میں اختلاف نہیں کہ مفرد مستغرق اور جمع مستغرق دونوں مساوی ہیں کما ھو المذھب المختار مگر جانب قلت میں اختلاف ضرور ہے کما مر آنفا اور یہ فرق اس کے مفرد اور جمع ہونے میں کافی ہے۔

**سوال:۔** آپ نے کہا جمع میں اس حد تک تخصیص نہیں کر سکتے کہ اس کے تحت فرد واحد رہے کیونکہ جمع اور وحدت میں منافات ہے مگر علمائے اصول فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے "لا یتزوج النساء یعنی میں عورتوں سے شادی نہیں کرونگا" تو اگر اس نے ایک عورت سے شادی کی تو وہ حانث ہو جائیگا حالانکہ جمع معرف کا تقاضا یہ تھا کہ ایک عورت سے شادی کرنے سے وہ حانث نہیں ہونا چاہیے کیونکہ "النساء" کا اطلاق مرأۃ واحدہ پر نہیں ہوتا کہ النساء جمع اور مرأۃ واحدہ کے مابین تنافی ہے کما ھو الظاہر، ایسے ہی مفسرین کرام نے اللہ تعالی کے فرمان "لا یحل لك النساء" کے ترجمہ میں فرمایا کہ اے محبوب آپ ﷺ کے لئے آٹھ ازواج مطہرات کی موجودگی میں ایک عورت سے بھی شادی کرنا حلال نہیں ہے حالانکہ جمع کا تقاضا یہ تھا کہ مزید دو یا تین عورتوں سے شادی کرنا حلال نہیں ہے اور ایسے ہی "فلان یرکب الخیل" میں الخیل جمع لایا گیا ہے جس کا مطلب ہے کہ فلاں ایک گھوڑے پر سوار ہوتا ہے جبکہ آپ کے بیان کردہ طریقہ پر اس کا معنی یہ بننا چاہیے کہ وہ دو یا تین گھوڑوں پر سوار ہوتا ہے مگر اس ترجمہ کا کوئی بھی قائل نہیں حتی کہ آپ خود بھی جمع کے ترجمہ مذکورہ کے قائل نہیں بس ثابت ہو گیا کہ جمع میں بھی واحد تک کی تخصیص جائز ہے جبکہ آپ نے فرمایا کہ جمع میں عام مخصوص البعض کے طریقہ پر اس طرح تخصیص کریں گے تا کہ اس کے تحت دو یا تین افراد باقی رہیں۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** ہم واضح کر چکے ہیں کہ جمع میں اصل یعنی "جمعیت مع الجنس" ہے اور جمعیت مع الجنس دو یا تین سے کم پر نہیں بولی جا سکتی لہٰذا اگر کسی مقام پر جمع میں تخصیص واحد کی حد تک کی گئی ہو تو وہ از قبیل مجاز ہوگا جیسا کہ یہ مقولہ ہے "بنو فلان قتلوا زیدا" حالانکہ قتل کسی ایک نے کیا ہوتا ہے مگر ان تمام کے نفع ونقصان میں شریک ہونے کے سبب مجازاً تمام کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے بس ایسے ہی امثلہ مذکورہ فی الاعتراض میں بھی ہے کیونکہ یہاں ہمارے پاس دو صورتیں تھیں (اول) جمعیت کو باطل قرار دیتے ہوئے اس سے واحد مراد لیا جائے۔ (دوئم) کلام کو ہی لغو قرار دیں کیونکہ ہر خیل پر سواری، ہر عورت سے تزوج ممکن نہیں ہے اور کسی عاقل کے کلام کو لغو قرار دینا باطل ہے لہٰذا کلام کو لغو قرار دینے کے جمعیت کو ہی باطل قرار دینا درست ہوا تو جب یہاں جمعیت مراد ہی نہیں تو اب واحد کی حد تک تخصیص سے اجتماع ضدین لازم نہ آیا۔ لہٰذا لا یتزوج النساء کا معنی یہ ہوگا کہ وہ کسی بھی عورت سے شادی نہیں کریگا اور لا یحل لك النساء کا معنی یہ ہے کہ آپ کے لئے آٹھ بیویوں کی موجودگی میں کوئی بھی عورت حلال نہیں ہے اور فلان یرکب الخیل کا معنی ہوا کہ فلاں کسی ایک گھوڑے پر سواری کرتا ہے۔ یہ جواب علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔

**﴿ثانیاً﴾** علامہ عبد الحکیم فرماتے ہیں میں یہ جواب بھی دینا پسند کرونگا کہ یہاں لام جنسیت کے لئے ہے جس میں قدرے جمعیت بھی باقی رہتی

ہے کیونکہ جنس کثرت پر بھی دلالت کرتی اور اگر ہم اسے جنس پر محمول نہ کریں اور جمعیت پر باقی رکھیں تو ماقبل مذکور دوصورتوں (جمعیت باطل یا کلام باطل) میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئیگی لہذا جب ہم نے لام کو جنس کیلئے مانا تو قدرے جمعیت بھی باقی رہی اور بطلان کلام کے احتمال سے بھی محفوظ رہے۔

**سوال:** آپ نے صاحب کشاف کی بات کو دلیل بنا کر اس پر بہت سی امثلہ پیش کیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ صاحب کشاف کے نزدیک جمع مستغرق اور مفرد مستغرق دونوں استغراق میں مساوی ہیں حالانکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما سے مروی قول "الکتاب اکثر من الکتب یعنی الکتاب (مفرد مستغرق) الکتب (جمع مستغرق) سے شمولیت میں اکثر ہے" کے مطابق مفرد مستغرق کا استغراق جمع مستغرق سے اشمل ہوتا ہے اور صاحب کشاف نے بھی اسکی تصریح کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما نے واحد (الکتاب) سے جنس مراد لی ہے اور جنسیت جنس کے ہر ہر فرد میں قائم ہوتی ہے اور اس کے کسی بھی فرد سے خارج نہیں ہوتی اور جمع کے ماتحت صرف جموع سے معنی جنسیت پایا جاتا ہے اور یہ بات بعینہ وہی ہے جو صاحب مفتاح کا مذہب ہے معلوم ہوا کہ صاحب کشاف کا وہ مذہب نہیں ہے جسے شارح نے پیش کیا بلکہ صاحب کشاف کا مذہب وہی ہے جو علامہ سکاکی اور ماتن کا ہے ورنہ صاحب کشاف کے کلام میں تناقض وتخالف لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں ہے۔

**جواب:** صاحب کشاف کا وہی مذہب ہے جو ماقبل مذکور ہو چکا اور رہا یہ کلام تو صاحب کشاف کے مذہب پر نہیں ہے بلکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے کلام کی توجیہ ہے۔ یہ صاحب کشاف کا مذہب نہیں ہوسکتا کیونکہ اس کے خلاف پر صاحب کشاف نے کئی مرتبہ تصریح کی ہے اور استعمال بھی اس کا شاہد ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ صاحب کشاف کا وہی مذہب ہے جو علامہ تفتازانی نے بیان کیا۔ وہ مذہب نہیں ہے جو معترض نے بیان کیا۔

**سوال:** آپ نے متن میں قول مذکور کے تحت کلام کو اتنا اطناب دیا کہ وہ "مطول" سا معلوم ہونے لگا۔ یہ آپ کے اسلوب سے ہٹ کر ہے، اس اطناب کی کیا وجہ ہے۔

**جواب:** اس کا وہی جواب ہے جو علامہ تفتازانی نے مطول میں ارشاد فرمایا کہ "وانما اطنبت الکلام فی هذا المقام لانه من مسارح الانظار ومطارح الافکار کم زلت فیه للافاضل اقدامهم وکلت دون الوصول الی الحق افهامهم" یعنی ہم نے اس مقام پر اپنی گفتگو کو لمبا کر دیا کیونکہ یہ مقام نظروں کی چراہگاہ اور افکار کو دور کر دینے والے مقامات سے ہے، اس مقام پر بہت سے فاضلین کے قدم ڈگمگا گئے اور حق تک پہنچنے سے ان کے فہم عاجز آ گئے۔ بس ہم نے ضروری سمجھا کہ یہاں کلام کو خوب شرح وبسط سے پیش کیا جائے تا کہ حق خوب واضح ہو جائے اور ہم کتمان علم کی وعید سے بچ جائیں۔

**وَلَاتَنَافِیْ بَیْنَ الْاِسْتِغْرَاقِ وَاِفْرَادِ الْاِسْمِ لِاَنَّ الْحَرْفَ اِنَّمَا یَدْخُلُ عَلَیْهِ مُجَرَّدًا عَنْ مَعْنَی الْوَحْدَةِ وَلِاَنَّهُ بِمَعْنٰی کُلُّ فَرْدٍ لَهُ لَامَجْمُوْعِ الْاَفْرَادِ وَلِهٰذَا امْتَنَعَ وَصْفُهُ بِنَعْتِ الْجَمْعِ.........**

**﴿ترجمہ﴾** اور استغراق اور اسم کو مفرد لانے کے مابین کوئی منافات نہیں کیونکہ حرف جز ایں نیست اس پر وحدت کے

معنی سے خالی ہو کر داخل ہوتا ہے اور اس لئے کہ وہ (بطور بدلیت) اس کے ہر فرد کے معنی میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنی میں نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے اس کا جمع کی صفت کے ساتھ موصوف ہونا ممنوع ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن ایک مشہور اعتراض کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ استغراق تعدد پر دلالت کرتا ہے اور افراد (مفرد) وحدت یعنی عدم تعدد پر دلالت کرتا ہے اور تعدد و عدم تعدد میں منافات ہے لہٰذا حرف استغراق کو مفرد پر داخل کرنے سے تنافی لازم آئیگی اور تنافی باطل ہے لہٰذا حرف استغراق کو مفرد پر داخل کرنا بھی باطل ہے۔ ماتن نے سوال مذکور کے دو جواب ارشاد فرمائے اول تسلیمی اور ثانی عدم تسلیمی۔ تفصیل تشریح میں ملاحظہ ہو۔

﴿۔۔۔۔قوله و لاتنافی بین الاستغراق الخ۔

**سوال:** قول مذکور سے ماتن گزشتہ کلام پر وارد ہونے والے ایک مشہور اعتراض کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حرف استغراق کو اسم جنس مفرد پر داخل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ "اسم جنس مفرد" سے تثنیہ اور جمع کا مقابل مراد ہے جو اس طرح وحدت معنی پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے ساتھ اس جیسا کوئی اور مراد نہیں ہو سکتا۔ جب اس پر حرف استغراق آئیگا تو یہ اسطرح تعدد اور اس بات پر دلالت کریگا کہ اس کے ساتھ اس جیسا کوئی اور ہے۔ ایک ہی شی کا ایک حالت میں وحدت و تعدد پر دلالت کرنا ممتنع ہے کیونکہ یہ تناقض ہے اور تناقض باطل ہے اور جس سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل۔ معلوم ہوا کہ اسم جنس مفرد پر ادات استغراق لانا باطل ہے۔

**جواب:** ماتن نے اس کے دو جواب دیے ہیں جن میں اول تسلیمی یعنی تسلیم تنافی اور ثانی عدم تسلیمی یعنی منع تنافی بین المفرد والاستغراق۔ تفصیل ﴿اولاً﴾ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مفرد اور استغراق کے مابین منافات ہے کیونکہ وحدت کے معنی میں "امر آخر کا نہ ہونا" معتبر ہے اور امر آخر کا نہ ہونا تثنیہ اور جمع کا مقابل ہے کیونکہ ان میں امر آخر کا اعتبار ہوتا ہے لیکن حرف استغراق جب اسم جنس مفرد پر داخل ہوتا ہے تو اسے وحدت کے معنی سے خالی کر دیا جاتا ہے یعنی ہم نے وحدت کی دلالت کا اعتبار ہی نہیں کیا جیسا کہ جب مفرد پر تثنیہ اور جمع کی علامات داخل ہوتی ہیں تو وہ وحدت کے معنی سے خالی کر دیا جاتا ہے۔ یعنی جب مفرد میں وحدت کا معنی مراد تھا تب اس پر حرف استغراق داخل نہیں تھا اور جب ادات استغراق مفرد پر داخل ہوا تب اس میں وحدت کے معنی ملحوظ نہیں تھے لہٰذا مفرد پر حرف استغراق کے دخول سے کوئی منافات لازم نہیں آتی۔ ﴿ثانیاً﴾ ہم وحدت اور استغراق کے مابین منافات نہیں مانتے کیونکہ وحدت کا معنی ہے کہ اس کے ساتھ امر آخر (کسی دوسرے امر) کا "اجتماع غیر معتبر ہو" اور جس مفرد پر حرف استغراق داخل ہوگا اس کا معنی ہوگا کہ امر آخر سے ہر ہر فرد اس طرح بدل بنے کہ لفظ جس پر حقیقۃً یا عرفاً سچا آ رہا ہے اس کا کوئی فرد بھی اس سے خارج نہ ہو۔ اور "اسم جنس مفرد مستغرق" کے ہر ہر فرد پر بطور بدلیت دلالت کرنے کے سبب جمہور کے نزدیک اسم جنس مفرد کی صفت جمع لانا درست نہیں اگرچہ امام اخفش سے جواز بھی مروی ہے جیسے الدینار الصفر اور الدرھم البیض وغیرہ امثلہ میں اسم جنس مفرد کی صفت جمع لائی گئی ہے۔ استغراق کا یہ معنی (اسم جنس مفرد کا ہر ہر فرد پر بطور بدلیت دلالت کرنا) وحدت کے منافی نہیں ہے کیونکہ منافات تب لازم آئیگی جب استغراق سے مجموعہ افراد مراد ہو تو وحدت اور استغراق میں منافات پائی جائیگی مگر استغراق کا وہ معنی مراد ہی نہیں تو منافات کیسے لازم آئی۔ یہ دونوں جواب ماتن کے مختار ہیں۔ بقائے وحدت۔ ﴿ثالثاً﴾ اعتراض مذکور تب لازم آئیگا جب اسم جنس مفرد کو "مفرد منتشر" کے لئے موضوع مانیں مگر ہم نے

اسم جنس مفرد کو ماہیت کے لئے موضوع مانا ہے اور ماہیت اور تعدد میں کوئی تنافی نہیں کیونکہ ماہیت جیسے فرد واحد میں متحقق ہوتی ہے ایسے ہی جماعت کے ضمن میں بھی متحقق ہو جاتی ہے۔ فلا اعتراض۔

**سوال:** جب آپ نے اسم جنس مفرد کو وحدت کے معنی سے مجرد کر دیا اور حرف استغراق کے سبب وہ تعدد پر دلالت کرنے لگا تو اسم جنس مفرد کی صفت جمع لانا جائز ہونا چاہیے تھا حالانکہ اسم جنس مفرد استغراقی کی صفت جمع نہیں لائی جا سکتی مثلاً جاء نی الرجل العالمون یا جاء نی الرجل الطوال وغیرہ امثلہ نہیں کہہ سکتے تو ثابت ہو گیا کہ اسم جنس مفرد کو وحدت سے مجرد اعتبار کرنا فضول و بیکار ہے۔

**جواب:** علماء نحو کبھی تشاکل لفظی پر محافظت کے سبب ایسے وصف کو ممنوع قرار دیتے ہیں اگر چہ بہ تقاضائے قیاس معنوی طور پر جائز ہوتا ہے جیسے او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء میں "الطفل" الذین الخ کا موصوف ہے اور "الذین" جمع مذکر کے لئے لایا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ مفرد اسم جنس کی صفت جمع لائی جا سکتی ہے اور قرآن پاک کا استعمال مذکور اسکی بین دلیل مگر علماء محض تشاکل لفظی کے سبب اسم مفرد بلام الجنس کی صفت جمع لانے سے پرہیز کرتے ہیں۔ فلا اعتراض۔

**سوال:** ماتن کے لئے مستحسن یہ تھا کہ جواب اول کو مؤخر اور جواب ثانی کو مقدم کرتے کیونکہ اول جواب تسلیمی ہے اور ثانی جواب بالمنع ہے اور "منع" تسلیم پر مقدم ہوتی ہے۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ ماتن فاعل مختار ہیں وہ جسے چاہیں مقدم کر سکتے ہیں، یہ جواب مفتی اعظم کشمیر جناب علامہ مفتی گل احمد عتیقی صاحب دیا کرتے ہیں۔ ﴿ثانیاً﴾ تقدیم المنع علی التسلیم اہل مناظرہ کی اصطلاح ہے جبکہ ماتن اہل بلاغت سے ہیں اور **قاعدہ** ہے کہ "کل متکلم یتکلم باصطلاحه" لہٰذا ماتن پر اہل مناظرہ کی اصطلاح کی پیروی لازم ہی نہیں ہے۔

**وَبِالْاِضَافَةِ لِأَنَّهَا أَخْصَرُ طَرِيْقٍ نَحْوُ ع هَوَايَ مَعَ الرَّكْبِ الْيَمَانِيْنَ مُصْعِدٌ۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور اضافت کے ساتھ (مسند الیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے) کیونکہ وہ سب سے مختصر طریقہ ہے مثلاً میرا محبوب یمنی سواروں کے ساتھ جا رہا ہے۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن مسند الیہ کے احوال میں گفتگو فرما رہے ہیں اور مسند الیہ کے احوال سے مسند الیہ کو معرفہ لانا بھی ایک حال ہے اور مسند الیہ معرفہ کے مرجحات کئی تھے جن میں سے ایک مسند الیہ کو معرفہ بالاضافت لانا بھی ہے۔ قول مذکور سے ماتن مسند الیہ کو معرفہ بالاضافت لانے کی وجوہ، مرجح اور مقتضیات ذکر کریں گے۔ (1) مسند الیہ کو معرفہ بالاضافت لایا جاتا ہے کہ یہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا سب سے مختصر طریقہ ہے (2) مسند الیہ کو معرفہ بالاضافت لایا جاتا ہے مضاف الیہ، مضاف یا مضاف الیہ و مضاف کے غیر کی تعظیم کو متضمن ہوتا ہے (3) یا مذکورہ چیزوں کی تحقیر کو متضمن ہوتا ہے۔ (4) اقوال مذکورہ فی المتن کے علاوہ بھی کچھ اسباب ایسے ہیں جن کے لئے مسند الیہ کو معرفہ بالاضافۃ لاجاتا ہے مثلاً مسند الیہ کو معرفہ بالاضافت اس لئے لانا کہ تفصیل متعذر یا متعسر سے اضافت بے نیاز کر دیتی ہے۔ تفصیل متعذر جیسے اهل الحق علی کذا۔ تفصیل متعسر جیسے اهل البلد فعلوا کذا کہ ان دونوں قولوں کی تفصیل متعذر (یعنی ناممکن اور محال) اور متعسر (مشکل) تھی تو اضافت کر دی کہ اب اس سے سارے مراد ہیں۔ (5) اس لئے بھی مسند الیہ کو معرفہ

بالاضافت لایا جاتا ہے کہ وہاں تفصیل سے کوئی مانع پایا جارہا ہے جس کی وجہ سے مسندالیہ کو معرفہ بالاضافت لایا جاتا ہے۔ مثلاً بعض کی بعض پر تقدیم سے بچنے کے لئے یوں کہا جائے کہ علماء البلد حاضرون وغیرہ اعتبارات جو مناسب مقام ہوں۔

## مسندالیہ معرفہ بالاضافت

**﴿……قولہ لانہا اخصر طریق الخ۔**

**سوال:-** ماتن کے قول سے متبادر ہے کہ معرفہ بالاضافت سب سے اخصر طریقہ احضار ہے یہ دعویٰ موصول کی نسبت تو صحیح ہے مگر علم، ضمیر، اسم اشارہ اور معرف باللام کے لحاظ سے درست نہیں کیونکہ امور مذکورہ اضافت سے اخصر ہیں۔

**جواب:-** ماتن نے احضار بالاخصریت سے مطلقاً احضار مسندالیہ من حیث انہ مسندالیہ مراد نہیں لیا کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ متکلم کے "وصف مقصود" کے ساتھ مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں اخصریت کے ساتھ حاضر کرنا جیسا کہ شعر مذکور میں وصفِ محبوبیت کیساتھ سامع کے ذہن میں مسندالیہ کو اخصر طریقہ کے ساتھ حاضر کرنا تا کہ حسرت کی زیادتی مستفاد ہو سکے کیونکہ "اختصار" مقام کی تنگی اور پریشانی کی زیادتی کی وجہ سے متکلم کی غرض و مقصود ہے کہ وہ قید میں ہے اور اس کا محبوب رختِ سفر باندھ کر مسافر بن چکا ہے۔ اگر اضافت کے بجائے یوں کہا جاتا کہ "الذی اھواہ یا من اھواہ یا الذی یمیل الیہ قلبی مع الرکب الیمانین الخ" غرضِ متکلم تو حاصل ہو جاتی مگر یہ اضافت سے اخصر نہیں ہے۔ اگر اسم اشارہ یا ضمیر لا کر یوں کہتا "ھذا یا ھی مع الرکب یمانین الخ تو غرض متکلم حاصل نہ ہو سکتی تھی کیونکہ ان سے اسکی محبوبیت تو مفہوم ہی نہیں ہو رہی۔ اگر علم لا کر یوں کہتا "ھند مھویتی مع الرکب الخ تو غرض متکلم غیر اخصر طریقہ کے ساتھ حاصل ہوتی اور اگر معرفہ بالام لاتا تو پھر جار مجرور کے واسطہ کے ساتھ ہی غرض متکلم حاصل ہو سکتی تھی مثلاً المحبوب لی مع الرکب الخ اور یہ اضافت کی بہ نسبت غیر اخصر ہے۔ بس ثابت ہو گیا کہ متکلم کی غرض اور مقصود کے اعتبار سے اضافت ایرادِ کلام کے لئے اخصر (انتہائی مختصر) طریقہ ہے۔

**﴿……قولہ ھوای مع الرکب الیمانین** الخ۔ ماتن اخصر طریقہ کی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جس کا خلاصہ ہے۔ "ہائے" میرا محبوب یمنی سواروں کے ساتھ طفیلی یعنی لوگ اس کے پیچھے، پیچھے چل رہے ہیں ہو کر مجھ سے دور ہو رہا ہے اور میرا جسم مکہ میں قید و بند کی صعوبتیں جھیل رہا ہے۔

**أَوْ لِتَضَمُّنِهَا تَعْظِيمًا لِشَانِ الْمُضَافِ اِلَيْهِ أَوِ الْمُضَافِ أَوْ غَيْرِهِمَا كَقَوْلِكَ عَبْدِىْ حَضَرَ وَعَبْدُ الْخَلِيْفَةِ رَكِبَ وَعَبْدُ السُّلْطَانِ عِنْدِىْ أَوْ تَحْقِيْرًا نَحْوُ وَلَدُ الْحَجَّامِ حَاضِرٌ۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** یا اس لئے کہ وہ اضافت مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کسی کی شانِ تعظیم کو متضمن ہوتی ہے مثلاً تیرا قول "میرا غلام حاضر ہوا، خلیفہ کا غلام سوار ہوا، سلطان کا غلام میرے پاس ہے" یا تحقیر کو متضمن ہوتا ہے مثلاً حجام کا بیٹا حاضر ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** یہاں سے ماتن مسندالیہ معرفہ بالاضافت لانے کی ایک اور وجہ ذکر کر رہے ہیں کہ مسندالیہ کو معرفہ بالاضافت اس لئے

بھی لایا جاتا ہے تا کہ مضاف الیہ مثلاً عبدی حضر ۔یا مضاف جیسے عبد الخلیفۃ رکب یا ان دونوں کے غیر کی تعظیم مقصود ہو جیسے عبدالسلطان عندی کہ دیکھیں متکلم اپنی تعظیم کا اظہار کرنا چاہتا ہے جو کہ مضاف الیہ اور مضاف کا غیر ہے۔

﴿......**قوله او لتضمنها تعظيما** الخ۔

**سوال:** ماتن نے مضاف الیہ کے ذکر کو مقدم کیوں کیا حالانکہ وہ لفظاً مضاف سے مؤخر ہوتا ہے۔

**جواب:** اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ وہ اعتبار میں مقدم ہے کیونکہ وہی منسوب الیہ ہے لہٰذا مضاف الیہ مضاف کے مقابلہ میں اشرف واعلیٰ ہوا اور اشرف واعلیٰ کو مقدم رکھا جاتا ہے۔

**سوال:** چونکہ یہاں اختصار مطلوب ومقصود نہیں جیسا کہ پہلی صورت میں تھا تو تعظیم مضاف الیہ وغیرہ تو موصول وغیرہ سے بھی حاصل ہو سکتی ہے مثلاً الذی هو عبدالسلطان عندی ۔یا الذی هو عبدی یا عبدالخلیفۃ حضر ۔معلوم ہوا یہ نکتہ اضافت کے ساتھ خاص نہیں تو پھر اس نکتہ کے بیان میں اضافت کو ہی ترجیح دینے کی کیا وجہ ہے۔

**جواب:** ماقبل بہت سے مقامات پر ذکر ہو چکا کہ نکتہ کے لئے طریقہ مذکورہ کے ساتھ اختصاص واولویت لازم ومشروط نہیں بلکہ کسی مناسبت کا پایا جانا کافی ہے اگر چہ یہ نکتہ مذکورہ طریقہ کے علاوہ سے بھی حاصل ہو سکتا ہو۔

**سوال:** آپ نے جو تعظیم غیر مضاف الیہ ومضاف کی مثال (عَبْدُ السُّلْطَانِ عِنْدِیْ) پیش کی وہ درست نہیں کیونکہ وہ بعینہٖ مضاف الیہ یا مضاف کی مثال بھی بن سکتی ہے۔

**جواب:** ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اعتبار ولحاظ ''مقصود ومطلوب متکلم'' کا ہوگا تو اس مثال میں غرض متکلم غیر مضاف الیہ ومضاف کی تعظیم ہے اگر چہ مضاف الیہ وغیرہ کی تعظیم بھی مستفاد ہے مگر وہ بغیر قصد ہے اور مقصود بالذات ومثبت بالتبع میں فرق ظاہر ہے۔

﴿......**قوله او تحقيرا** الخ۔مسندالیہ کو معرفہ بالاضافت لانے سے مضاف الیہ،مضاف یا غیر ہما کی تحقیر مراد ہوتی ہے۔مثلاً مضاف کی تحقیر ''ولد الحجام حاضر ،مضاف الیہ کی تحقیر''ضارب زید حاضر ''غیر ہما کی مثال''ولد الحجام جلیس زید ''مثال مذکور میں زید نہ تو مسندالیہ مضاف الیہ ہے اور نہ ہی مسندالیہ مضاف ہے۔

**وَأَمَّا تَنْكِيْرُهٗ فَلِلْاِفْرَادِ نَحْوُ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِيْنَةِ يَسْعٰى أَوِالنَّوْعِيَّةِ نَحْوُ عَلٰى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ أَوِالتَّعْظِيْمِ أَوِالتَّحْقِيْرِ كَقَوْلِهٖ شعر لَهٗ حَاجِبٌ عَنْ كُلِّ أَمْرٍ يَشِيْنُهٗ. وَلَيْسَ عَنْ طَالِبِ الْعُرْفِ حَاجِبٌ**

﴿**ترجمه**﴾اور بہر حال مسندالیہ کو نکرہ لانا تو مفرد بنانے کے لئے ہوتا ہے مثلاً ایک شخص شہر کے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا۔یا نوعیت کے لئے ہوتا ہے مثلاً انکی آنکھوں پر ایک خاص قسم کا پردہ ہے۔یا تعظیم یا تحقیر کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ شاعر کا قول''اس کے لئے ہر برے کام سے ایک عظیم مانع ہے اور نیکی کے طالب سے حقیر سا بھی مانع نہیں ہے۔''

﴿**خلاصه**﴾ماتن جب احوال مسندالیہ سے مسندالیہ کو معرفہ لانے کے مقتضیات سے فارغ ہوئے تو اب مسندالیہ کو نکرہ لانے کے

مقتضیات، اسباب ومرجحات کو بیان کررہے ہیں اور تنکیر کے مرجحات ومقتضیات دوقسم کے ہیں ﴿اول﴾ مسندالیہ کی تنکیر کے لئے (1) افرادیعنی مسند الیہ کو مفرد ظاہر کرنا مقصود ہو۔(2) نوعیت مقصود ہو۔(3) تعظیم وتحقیر کے لئے ۔(4) تکثیر کے لئے مسندالیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے۔(5) کبھی تنکیر تعظیم وتکثیر دونوں کے لئے آتی ہے(6) تنکیر تحقیر وتقلیل کے لئے بھی آتی ہے ﴿ثانی﴾ غیر مسندالیہ کی تنکیر (1) افراد (2) نوعیت (3) تعظیم (4) تحقیر۔

## تنکیر مسندالیہ

﴾......قوله واما تنكيره الخ۔ ہم ماقبل بیان کرچکے ہیں اسم نکرہ فردِ منتشر کے لئے موضوع ہوتو فرد پر منکر کی دلالت ظاہر ہوگی اور نکرہ ''حقیقت من حیث الحقیقت'' کے لئے موضوع ہوتو اسکی فرد پر دلالت استعمالِ غالب کی بناء پر ہوگی۔

﴾......قوله فللافراد الخ۔ مسندالیہ کو نکرہ لانے سے افراد مقصود ہوتا ہے۔ جیسا کہ وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى۔ ایک مرد آیا نہ کہ دو یا زیادہ۔

﴾......قوله او النوعية الخ۔ مسندالیہ کو نکرہ لانے سے بیانِ نوعیت مقصود ہوتا ہے کیونکہ تنکیر جیسے وحدت شخصی پر دلالت کرتی ہے ایسے ہی وحدت نوعی پر بھی دلالت کرتی ہے مثلاً وعلى ابصارهم غشاوة یعنی انکی آنکھوں پر ایک خاص قسم (اللہ تعالی کی آیات میں غور وخوض کرنے سے اندھے پن) کا پردہ ہے۔ یہاں فردِ غشاوت مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ فرد واحد متعدد ابصار کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا۔ معلوم ہوا تنکیر بیانِ نوعیت کے لئے ہے۔

**سوال:** تلخیص ماخوذ ہے مفتاح سے اور مفتاح میں آیہ مذکورہ عظمت کی مثال کے لئے دی گئی اور یہی زیادہ بہتر ہے کیونکہ کفار کے ادراک کے بعد کی حالت کو بیان کرنا مقصود ہے اور اس پر تعظیم زیادہ بہتر طریقہ سے دلالت کرتی ہے جبکہ ماتن نوعیت کے لئے پیش کررہے ہیں معلوم ہوا کہ صاحب مفتاح اور ماتن کے کلام میں تضاد ہے۔

**جواب:** ماتن کے کلام اور صاحب مفتاح کے کلام میں کوئی تناقض وتضاد نہیں پایا جارہا ہے کیونکہ غشاوت عظیمہ مطلق غشاوت کی ایک قسم ہے تو گویا ماتن نے یوں کہا کہ غشاوت کی ایک قسم اور بھی ہے وہ غشاوت عظیمہ ہے یعنی غشاوت کی تنوین نوعیت اور تعظیم دونوں کے لئے ہے فلا منافات۔

﴾......قوله او التعظيم او التحقير الخ۔ مسندالیہ کو نکرہ لانا تعظیم یا تحقیر کے بیان کے لئے بھی ہوتا ہے۔ تعظیم تو اس لئے کہ ارتفاع شان میں مسندالیہ اس مقام پر ہوتا ہے کہ عدمِ واقفیت کی بناء پر اس کی معرفت ممکن نہیں ہوتی اور تحقیر اس لئے کہ مسندالیہ انحطاط میں اس درجہ پر ہوتا ہے کہ اسے کسی شمار میں نہیں لایا جاتا اور نہ ہی اسے قابلِ توجہ سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً شعر له حاجب عن كل امر يشينه = وليس له عن طالب العرف حاجب. پہلا حاجب تعظیم کے لئے اور دوسرا حاجب حقارت کے لئے ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ دوسرا حاجب جیسے حقارت کی مثال بن سکتا ہے ایسے ہی فردِ شخصی کی مثال بھی بن سکتا ہے کما مر فی قوله تعالى وجاء رجل من اقصى الآيه اور اسے فردِ شخصی کی مثال بنانا زیادہ اچھا ہے کیونکہ نکرہ حیز نفی میں واقع ہوا ہے جو نفی کے تمام افراد پر دلالت مطابقی کے ساتھ مدل (دلالت کرنے والا) ہے۔ ان کے رد میں علامہ فناری

فرماتے ہیں کہ دوسرے حاجب کو تحقیر پر محمول کرنا ہی اولی کما قال الشارح کیونکہ یہ کلام طریقہ برہان کے انداز پر ہو جائیگا یعنی دعوی مع الدلیل کیونکہ حاجب حقیر کی نفی سے حاجب عظیم کی نفی کا مستفاد ہونا زیادہ اولی ہے نیز اس صورت میں صنعت طباق بھی پائی جا رہی ہے یعنی تنوین تعظیم بمقابلہ تنوین تحقیر۔

**أو التكثير كقولهم إنّ له لإبلًا وإنّ له لغنمًا أو التقليل نحو ورضوانٌ من الله أكبرُ..........**

**﴿ترجمہ﴾** یا تکثیر کے لئے (مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے) جیسا کہ ان کا قول "بیشک اس کے بہت سے اونٹ ہیں اور اسکی بہت بکریاں ہیں" یا قلت بیان کرنے کے لئے مثلاً اللہ تعالی کی تھوڑی سی رضا سب سے بڑی ہے۔------

**﴿خلاصہ﴾** ماتن مسند الیہ کو نکرہ لانے کی ایک اور وجہ ومرجح ومقتضی کو بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ مسند الیہ کی تنکیر بیان کثرت کے لئے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً ان له لابلاً وان له لغنماً ۔ بیشک ان کے بے شمار اونٹ اور بیشمار بکریاں ہیں اور کبھی مسند الیہ کی تنکیر بیان قلت کے لئے بھی ہوتی ہے۔

**﴿......قوله او التكثير﴾** الخ

**سوال:** تنکیر میں اصل تو یہ ہے کہ وہ افراد کے لئے ہو پھر تکثیر کا اعتبار کرنے سے تو منافات لازم آئی یعنی ایک ہی شی افراد اور کثرت کے لئے ہو۔ افراد و کثرت ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ لہذا تنکیر کثرت کے لئے نہیں ہو سکتی۔

**جواب:** اگر چہ تنکیر میں اصل افراد ہے کما مر لیکن تنکیر تکثیر پر بھی دلالت کرتی ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ایسا امر منکر ہے جس کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ تو گویا امر منکر کو فرد کے قائم مقام بنا کر مسند الیہ کو نکرہ لائے ہیں۔

**﴿......قوله او تقليل﴾** الخ۔ مسند الیہ کو نکرہ لانا بیان تقلیل کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا فرمان ورضوان من الله اكبر یعنی اللہ تعالی کی چھوٹی سی رضا بھی بہت بڑی چیز ہے۔

**سوال:** رضوان تو صفت واحدہ کا نام ہے اور صفت واحد قلت و کثرت کو قبول نہیں کرتی تو پھر "رضوان" کو اکبر کیسے کہا گیا۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** رضوان حقیقۃ قلت و کثرت کو قبول نہیں کرتا مگر متعلق کے تعدد کے اعتبار سے اسے مجازاً "اکبر" کہا گیا یہی ماتن علامہ تفتازانی اور علامہ عبد الحکیم کا مختار مذہب ہے کیونکہ تنکیر کو برائے تقلیل مراد لینے سے اللہ تعالی کی کبریائی کا اظہار ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کی چھوٹی سی بھی رضا بہت بڑی چیز ہے۔ اگر تنکیر برائے تعظیم مراد لیں تو عبارت یوں بنے گی "ورضوان عظيم من الله اكبر من ذلك كله" اور یہ بات قطعی معلوم ہے رضوان عظیم کے حاصل کرنے میں تمام مومنین اور مومنات برابر نہیں ہیں لہذا مجازاً رضوان کو اکبر کہا گیا ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** رضوان میں تنکیر برائے تقلیل نہیں بلکہ تعظیم ہے یعنی رضوان مبتداء محذوف الخبر اور اکبر خبر محذوف کی صفت اور یہ جملہ کا جملہ پر عطف ہو گیا اور یہ معنی مراد لینا زیادہ اولی ہے کیونکہ اس میں حصول رضا پر صریحی دلالت پائی جا رہی ہے نیز مقام بھی مقام امتنان یعنی نعمتوں کے سبب احسان جتلانے کا مقام ہے اور جنت کی نعمتوں کی عظمت کا بیان ہے لہذا محض قصد کو دلیل بنا کر کسی شی کو ترجیح نہیں دی جا سکتی اگر چہ فی الواقع اللہ تعالی کی رضائے قلیل بھی بہت

بڑی چیز ہے۔

**سوال:۔** جب ماتن نے تعظیم اور تحقیر کو بیان کر دیا تھا تو پھر تکثیر و تقلیل کو بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ تکثیر ہی تعظیم ہے اور تقلیل ہی تحقیر کا نام ہے کما مر غیر واحد۔

**جواب:۔** تعظیم و تکثیر میں فرق ہے۔ تعظیم شان، طبقہ اور مرتبہ کی عالی اور ارتفاع یعنی کیفیات کے حساب سے بولی جاتی ہے اور تکثیر کمیات منفصلہ (معدود کو عارض ہونے والا عدد) مثلاً فالماثة بیضة اکثر من الخمسین اور مقادیر یعنی کمیات متصلہ جیسے طول، عرض اور عمق وغیرہ یعنی معدودات کے علاوہ مکیلی وموزونی اشیاء میں حقیقۃً پایا جائے جیسا کہ ابلاً میں یا تقدیراً پایا جائے جیسا کہ رضوان میں تنکیر تقدیراً پایا گیا ہے لہٰذا تعظیم کا ذکر تکثیر کے ذکر سے مستغنی نہیں تھا اور یہی فرق تحقیر و تقلیل میں ملحوظ ہے یعنی تحقیر کیفیات کے لئے مستعمل ہے کیونکہ تحقیر کہتے ہیں انحطاط شان اور گھٹیا مرتبہ کو اور تقلیل کمیات کے لئے بولا جاتا ہے کیونکہ تقلیل قلتِ افراد و اجزاء کا نام ہے چاہے حقیقۃً ہو جیسے فلان رب غنیمة یا تقدیراً ہو مثلاً لفلان رضوان عن اهل عداوته یعنی فلاں کے لئے اس کے دشمنوں سے کچھ رضامندی ہے۔ یہاں قلت حقیقی نہیں ہو سکتی کیونکہ رضا غیر متجزی چیز ہے یعنی رضا تقسیم کو قبول نہیں کرتی لہٰذا یہاں رضا کی قلت سے قلت تقدیری مراد ہو گی۔

**﴿نوٹ﴾** تعظیم و تکثیر کبھی جمع اور کبھی جدا ہو جاتے ہیں ایسے ہی تحقیر و تقلیل کبھی جمع اور کبھی جدا ہو جاتے ہیں کما سیاتی فی المتن الآتی۔

**وَقَدْ جَاءَ لِلتَّعْظِيمِ وَالتَّكْثِيرِ نَحْوُ وَاِنْ يُّكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ أَيْ ذُوُو عَدَدٍ كَثِيرٍ أَوْ آيَاتٍ عِظَامٍ وَقَدْ يَكُوْنُ لِلتَّحْقِيرِ وَالتَّقْلِيْلِ نَحْوُ حَصَلَ لِيْ مِنْهُ شَيْءٌ۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور کبھی مسند الیہ کو نکرہ لانا تعظیم اور تکثیر ہر دو کے لئے آتا ہے مثلاً (اللہ تعالیٰ کا فرمان) اور اگر وہ آپ کو جھٹلائیں تو تحقیق آپ سے پہلے بہت سے عظیم رسول جھٹلائے گئے یعنی کثیر تعداد والے یا عظیم نشانیوں والے اور کبھی تحقیر اور تقلیل (دونوں) کے لئے ہوتا ہے مثلاً مجھے اس سے تھوڑی سی حقیر چیز حاصل ہوئی۔

﴿......**قولہ وقد جاء للتعظیم** الخ۔ کبھی مسند الیہ کو تعظیم و تکثیر دونوں کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے مثلاً وان یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلك الآیہ آیت مذکورہ میں رسل کی تنکیر تعظیم و تکثیر دونوں کے لئے ہے یعنی اگر وہ تکذیب کریں آپ کی تو بہت سے عظیم رسولوں کی بھی تکذیب کی گئی ہے۔

**سوال:۔** مذکورہ آیہ میں تکثیر تو جمع کثرت (رسل) سے مستفاد ہے لہٰذا تنکیر برائے تکثیر کی مثال پیش کرنا درست نہیں کیونکہ تنکیر سے تو تکثیر مستفاد ہی نہیں تو مثال کیسے دی۔

**جواب:۔** تکثیر سے مراد کثرت کا مبالغہ ہے یعنی اگرچہ تکثیر جمع کثرت (رسل) سے مستفاد ہے مگر مبالغہ کثرت تنکیر سے مستفاد ہے لہٰذا تنکیر برائے تکثیر کی مثال پیش کرنا درست ہے۔

﴿......**قولہ آیات عظام** الخ

**سوال:** ماتن نے رُسل کی تفسیر آیات عظام کے ساتھ کی رُسل عظام کیوں نہ فرمایا۔

**جواب:** ماتن نے رُسل کو مجازاً آیات کے ساتھ تعبیر کیا ہے کیونکہ رسولوں کی نشانیوں کی عظمت ''رُسل'' کی عظمت کو مستلزم ہے یعنی کنایۃً ملزوم بولکر لازم مراد لیا اور **قاعدہ** ہے کہ الکنایۃ ابلغ من العصریح یعنی کنایہ تصریح سے زیادہ بلیغ ہے۔

**وَمِنْ تَنْكِيرِ غَيْرِهٖ لِلْاَفْرَادِ وَالنَّوْعِيَّةِ نَحْوُ وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ وَلِلتَّعْظِيمِ نَحْوُ فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَلِلتَّحْقِيرِ نَحْوُ اِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا............**

**﴿ترجمہ﴾** مسندالیہ کے غیر کی تنکیر افراد اور نوعیت کے لئے ہوتی ہے مثلاً ''(اللہ تعالی کا فرمان) اور اللہ تعالی نے ہر دابہ کو پانی سے پیدا کیا'' اور تعظیم کے لئے (بھی مسندالیہ کے غیر کی تنکیر ہوتی ہے) مثلاً ''تم اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک عظیم لڑائی کا اعلان کرو'' اور تحقیر کے لئے مثلاً ہم حقیر سا ہی گمان کرتے ہیں۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن صاحب مفتاح کے کلام سے پیدا ہونے والے تو ہم کو دور کرنا چاہتے ہیں۔ تو ہم یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے اس مقام پر کچھ امثلہ غیر مسندالیہ کی بھی دی ہیں جس سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا کہ یہ بھی مسندالیہ کی امثلہ ہیں تو ماتن نے اس وہم کو دور کرتے ہوئے کہا کہ ان امثلہ سے علامہ سکاکی کی مراد غیر مسندالیہ کی امثلہ ہیں اور رہا یہ سوال کے تنکیر مسندالیہ کے مقام میں تنکیرِ غیر مسندالیہ کی امثلہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے اس لئے تنکیر مسندالیہ کے مقام میں تنکیرِ غیر مسندالیہ کی امثلہ بیان کردیں تا کہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ یہ امور تنکیر مسندالیہ کے ساتھ خاص ہیں اور تنکیرِ غیر مسندالیہ میں متصور نہیں ہیں۔

﴿......**قولہ واللہ خلق کل دابۃ** الخ

اس کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ (1) ایک شخص کو دوسرے شخص سے پیدا کیا گیا ہے لہٰذا تنکیر دابہ اور ماء میں وحدت شخصی کے لئے ہوگی۔ (2) ایک نوع دوسری نوع سے پیدا کی گئی معلوم ہوا یہاں وحدت نوعی مراد ہے۔

**سوال:** پہلی تفسیر پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آدم وحوا عیسی علیہم السلام، ایسے ہی غراب (کوا) برغوث، عقرب (بچھو) اور دود (کیڑے مکوڑے) علماء نے تصریح کی ہے کہ مٹی سے پیدا کیے گئے ہیں جبکہ آیہ مبارکہ سے یہ بات مستفاد ہے کہ تمام اشیاء ماء سے پیدا کی گئی ہیں اور اشیائے مذکورہ کے متعلق علماء کی تصریح نص قرآنی کے خلاف ہوئی جو کہ جائز نہیں ہے لہٰذا علماء کے قول کی کیا توجیہ کی جائیگی۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** مذکورہ بالا چیزیں شہرت کے سبب اس اصول سے مستثنیٰ ہیں یعنی یہ آیہ کریمہ مخصوص منہ البعض ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** چونکہ اکثر کی پیدائش ماء سے ہوئی تو اس قاعدہ کے تحت کہ ''الحکم للاکثر'' غلبہ کی وجہ سے تمام کی تخلیق کے لئے استعمال کرلیا گیا یعنی مجازاً تنزیل الاکثر منزلۃ الکل بولکر نسبت تمام کی طرف کردی گئی۔ **﴿ثالثاً﴾** اعتراض مذکور اس صورت میں لازم آتا ہے جب ''من ماء'' خلق کا صلہ اور متعلق ہو مگر ہم اسے خلق کا صلہ ہی نہیں بناتے بلکہ یہ دابہ کی صفت محذوفہ کے متعلق ہے۔ اب ترجمہ یوں ہوگا کہ اللہ تعالی نے ہر ایسے دابہ کو جو نطفہ معنیہ سے

ہے کو پیدا فرمایا یعنی آیہ مذکورہ میں اس مخلوق کا ذکر ہورہا ہے جو نطفہ معینہ مخصوصہ سے پیدا کی گئی ہے، ان کے علاوہ جو نطفہ مخصوصہ سے پیدا نہیں کیے گئے انکا ذکر نہیں ہورہا۔ فلا اعتراض۔

**قولہ وللتعظیم** الخ۔ یعنی کبھی غیر مسند الیہ کو اس لئے نکرہ لایا جاتا ہے تاکہ اسکی تعظیم بیان کی جاسکے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان: فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ الآیہ یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی جانب سے عظیم جنگ کا اعلان ہے۔ مثال مذکور میں "حرب" غیر مسند الیہ کو نکرہ لایا گیا تاکہ اسکی عظمت کو بیان کیا جاسکے۔

**قولہ وللتحقیر** الخ۔ کبھی غیر مسند الیہ کو اس لئے نکرہ لایا جاتا ہے تاکہ غیر مسند الیہ کی حقارت وذلت کو بیان کیا جاسکے مثلاً ان نظن الا ظنا۔ یعنی ہم کمزور اور ضعیف سا گمان کرتے ہیں۔

**قولہ ان نظن الاظنا** الخ۔

**سوال:** ماتن کا قول "ظنا" مفعول مطلق واقع ہورہا ہے اور مفعول مطلق کی تین صورتیں ہیں۔ اول مفعول مطلق تاکید کے لئے ہو، دوئم مفعول مطلق نوعیت کے لئے اور سوئم مطلق عدد کے لئے ہو مثلاً جلست جلوساً وجَلْسَةً وجِلْسَةً۔ اور مفعول مطلق میں اصل اور متبادر الی الفہم یہ بات ہے کہ وہ تاکید کے لئے ہو کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ "المفعول المطلق لاینفك عن التاکید" مفعول مطلق تاکید سے جدا نہیں ہوسکتا اور چونکہ کلام کو متبادر الی الفہم معانی پر محمول کرنا اولی ہے لہٰذا اصول مذکورہ کی پیروی کریں تو فساد لازم آتا ہے کیونکہ یہ مفعول مطلق مستثنیٰ مفرغ واقع ہورہا ہے اور مستثنیٰ مفرغ کے لئے **قاعدہ** ہے کہ "المستثنی المفرغ یجب ان یستثنی من متعدد مستغرق حتی یدخل فیہ المستثنی فیخرج بالاستثناء" یعنی مستثنیٰ مفرغ کا متعدد ومستغرق سے مستثنیٰ کرنا واجب حتیٰ مستثنیٰ ان میں داخل ہو اور پھر استثناء کے ذریعے اسے خارج کیا گیا ہو۔ تو متن کے قول مذکور میں اگر "الاظنا" کو تاکید کے لئے مانیں گے تو تناقض کے ساتھ "استثناء الشیء من نفسہ" لازم آئیگا جو کہ باطل ہے کیونکہ جب مفعول مطلق تاکید کے لئے ہوگا تو وہ مصدر ہوگا اور مصدر ماہیت پر دلالت کرتا ہے اور ماہیت تعدد سے خالی ہوتی ہے یعنی "نظن" ظن کے علاوہ کا متحمل نہیں ہے تو جب "الاظنا" کو نظن سے تاکید بنا کر مستثنیٰ قرار دینگے تو استثناء کا تقاضا ہوگا کہ مستثنیٰ متعدد ہو مگر چونکہ وہ تاکید کے لئے اور تاکید کی صورت میں مفعول مطلق مصدر ہوتا ہے اور مصدر تعدد سے خالی ہوتا ہے کما مر آنفا لہٰذا تناقض کے ساتھ استثناء الشیء من نفسہ لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہٰذا یہاں مفعول مطلق کو باقی کونسے معنی پر محمول کیا جائے گا وضاحت فرمائیں۔

**جواب:** قول مذکور میں مفعول مطلق تاکید کے لئے نہیں ہوسکتا مثلاً "ماضربتہ الا ضربا" کیونکہ ضربتہ کا مصدر ضرب کے علاوہ کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ مستثنیٰ منہ کے لئے متعدد ہونا یعنی مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ کا متحمل ہونا مشروط ہے کما مر مگر لفظ "ظن" شدت وضعف کو قبول کرسکتا ہے لہٰذا یہاں مفعول مطلق نوعیت کے لئے ہوگا کیونکہ یہ شدت وضعف یعنی تعدد کو قبول کرتا ہے تو اس کے بعد استثناء مفرغ کا واقع ہونا بھی صحیح ہوگا اور جہاں قلت وکثرت کا احتمال نہ ہو وہاں مستثنیٰ مفرغ ماننا جائز نہیں ہوگا۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ اس جیسی جگہوں پر دو احتمال ہیں ایک نوعیت کا دوسرا تاکید کا اگر نوعیت مراد لیں تو "ان نظن الا ظنا" یا ضربتہ الا ضربا" میں استثناء صحیح ہوگا اور اگر مفعول مطلق برائے تاکید محض ہو تو دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک استثناء الشیء من نفسہ اور دوئم تناقض لازم آئیگا کیونکہ "ماضربتہ" نفی ضرب کا متقاضی ہے اور "الاضربا" سے اسی کا ثبوت ہے اور یہ

دونوں باطل ہیں لہٰذا اس جیسی جگہوں پر مفعول مطلق تاکید محض کے لئے ہونا باطل ہوا تو مفعول مطلق کا نوعیت کے لئے ہونا ثابت ہو گیا۔ بعض نحات نے یوں بھی جواب دیا تھا کہ یہاں تقدیم وتاخیر ہے یعنی اصل عبارت یوں تھی "ان نحن الا نظن ظناً" علامہ تفتازانی کے مذکورہ طریقہ سے ان تکلفات سے اجتناب ہو گیا۔

**﴿نوٹ﴾** (الف) جس طرح مفعول مطلق کی تین صورتیں ہیں ایسے وقوع مفعول مطلق کی بھی تین صورتیں ہیں۔ اول من حیث المادہ والباب یعنی مادہ اور باب ایک ہوں مثلاً جلست جلوسا، دوئم من حیث المادہ فقط مثلاً انبت اللہ نباتا سوئم من حیث المعنی فقط مثلاً جلست قعودا۔ (ب) جیسے تنکیر جو بعضیت کے معنی میں ہوتی ہے اور تعظیم کا فائدہ دیتی ہے ایسے ہی لفظ بعض بھی تعظیم کے لئے مفید ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے "ورفع بعضهم علی بعض درجات" اس سے نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کی ذات گرامی مراد ہے بیانِ درجات میں ابہام رکھا تا کہ نبی کریم ﷺ کی فضیلت کی فخامت اور آپ کی بلندی قدر کی طرف اشارہ ہو سکے یعنی آپ ایسی فضیلت اور اعلی قدر کے مالک ہیں جس کی معرفت صراحۃً ممکن نہیں۔ نیز بعض مرتبہ تحقیر وتقلیل کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے ھذا کلام ذکرہ بعض الناس۔ تقلیل کی مثال "کفی ھذا الامر بعض الاھتمام" مختصر میں علامہ تفتازانی نے بھی فائدہ مذکورہ کی طرف "اعلم" سے متنبہ کیا ہے۔

## وَاَمَّا وَصْفُهٗ فَلِكَوْنِهٖ مُبَيِّنًا لَّهٗ كَاشِفًا عَنْ مَّعْنَاهُ كَقَوْلِكَ الْجِسْمُ الطَّوِيْلُ الْعَرِيْضُ الْعَمِيْقُ يَحْتَاجُ اِلٰى فَرَاغٍ يَشْغُلُهٗ.......

**﴿ترجمہ﴾** اور بہرحال مسند الیہ کی صفت لائی جاتی ہے کیونکہ وصف مسند الیہ (کے معنی) کو بیان کرنے والا اور اس کے معنی کے لئے کاشف ہوتا ہے مثلاً آپ کا قول "جسم جو طویل عریض عمیق ہو بھر دینے والے فراغ (خلا) کا محتاج ہوتا ہے۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن مسند الیہ کے احوال میں سے توابع کو ذکر کرنا چاہتے ہیں اور توابع میں سے وصف سب سے مقدم ہے لہٰذا ماتن اسے مقدم رکھتے ہوئے مسند الیہ کا وصف لانے کے مرجحات ومقتضیات بیان کر رہے ہیں یعنی مسند الیہ کو چند وجوہ سے موصوف لایا جاتا ہے (1) وصف مسند الیہ کا بیان اور اس کے معنی کا کاشف ہوتا ہے۔ (2) مسند الیہ کی تخصیص کرنے والا ہوتا ہے۔ (3) مسند الیہ کے لئے مادح ہوتا ہے۔ (4) مسند الیہ کی مذمت کو بیان کر رہا ہوتا ہے۔ (5) تاکید کے لئے بھی مسند الیہ کا وصف لایا جاتا ہے۔ (6) مذکورہ احوال فی المتن کے علاوہ وصف بیان مقصود اور بیان تفسیر کے لئے بھی لایا جاتا ہے۔

### وصف المسند الیہ

**﴿قولہ واما وصفہ الخ﴾**۔ وصف کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے اول نفس تابع پر اور دوئم مصدر پر بھی وصف کا اطلاق ہوتا ہے اور دوسرا معنی مراد لینا یہاں زیادہ اولی وانسب ہے۔ (اولاً) تو اس لئے کہ تعلیل ہمیشہ احداث ومعانی مصدریہ کی ہوا کرتی ہے، الفاظ کی نہیں ہوتی اور چونکہ ماتن نے وصف کی علت "فلکونہ" سے بیان کی ہے، معلوم ہوا کہ اس سے مصدر مراد ہے نفس تابع مراد نہیں ہے۔ (ثانیاً) اس لئے کہ آگے چل کر ماتن نے "واما بیانہ واما الابدال منہ" وغیرہ توابع کو مصدر کے طور پر ذکر کیا ہے کیونکہ یہ عبارات غالباً معنی مصدری میں ہی

مستعمل ہیں مگر مرجحات یعنی "فلکونہ" وغیرہ کی ضمیر سے وصف بمعنی مصدر بھی مراد لے سکتے ہیں مگر صنعت استخدام (لفظ بول کر ایک معنی وصف بمعنی مصدر مراد لیا اور اسکی طرف ضمیر لوٹا کر دوسرا معنی وصف بمعنی نفس تابع ونعت مراد لیا) کے طریقہ پر وصف بمعنی نعت یعنی نفس تابع مراد لینا احسن ہوگا کیونکہ وصف نعت کے واسطہ سے مبین ہے اور نعت اولاً و بالذات کاشف و مبین ہے اور معنی مصدر وصف و نعت سے ثانیاً و بالعرض متصف ہوتا ہے تو جو چیز اولاً و بالذات متصف ہوگی اسکی رعایت احسن ہوئی۔

**سوال:۔** توابع کی بحث میں وصف کو سب پر مقدم کیوں کیا؟

**جواب:۔** کیونکہ جب توابع کی بحث کو ذکر کیا جاتا ہے تو اس کا آغاز وصف سے ہی کیا جاتا ہے، بس اسی بات کی رعایت کرتے ہوئے ماتن نے وصف کو سب پر مقدم کر دیا۔

﴿……**قوله فلكونه مبينا** الخ۔ مسندالیہ کا وصف اس لئے لایا جاتا ہے کیونکہ وہ مسندالیہ کا مبین اور اس کے معنی سے ابہام کے لئے کاشف ہے مثلاً الجسم الطویل العریض العمیق۔ تینوں میں سے ہر ایک وصف کشف اور بیان میں کافی ہے۔

﴿……**قوله كاشفا عن معناه** الخ۔ یہاں دو احتمال ہیں ﴿ایک﴾ کاشفا عن معناہ عطف تفسیری ہو کیونکہ تبیین کبھی لازم معنی یا صفت کے ساتھ بھی ہوتی ہے تو ماتن نے عطف تفسیری لا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ وصف ذاتی طور پر بیان نہ ہو بلکہ اس کے معنی سے ابہام کو دور کرنے والا ہو۔ ﴿دوسرا﴾ احتمال کہ وصف ذاتی طور پر مبین ہو کوئی سامع ہو یا نہ ہو اور اس کا کاشف ہونا سامع کے اعتبار سے ہے یعنی اگر سامع ہے تو کاشف ہوگا ورنہ کاشف نہیں ہوگا۔ وصف کا مبینِ ماہیت اور کاشف عن الماہیت ہونا ماہیت کی تعریف کو متضمن ہے کیونکہ وصف کا ماہیت کے لئے بیان یا کاشف بننا کبھی ذاتیات سے ہوتا ہے جیسا کہ الجسم الطویل العریض العمیق اور کبھی ماہیت کی عرضیات لازمہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ شعر الالمعی الذی یظن بك الظن =كأن قد رأى وقد سمعا۔ اور کبھی ذاتیات و عرضیات لازمہ کے اجتماع سے ہوتا ہے۔ نیز کشف میں غایت درجہ کا ہونا کہ کنہ کا مظہر یا جمیع ماعدا سے ممیز واقع ہونا لازم نہیں بلکہ کسی بھی طرح کا کشف پایا جانا ہی کافی ہے۔

﴿……**قوله الجسم الطويل** الخ۔

**سوال:۔** ماتن کے قول فلکونہ مبینا لہ سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ وصف ایک ہوگا جبکہ آپ نے جو مثال پیش کی ہے وہ وصف کی نہیں اوصاف کی ہے لہٰذا مثال ممثل لہ کے مطابق نہ ہوئی۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ مثال ممثل لہ کے مطابق ہے کیونکہ تینوں میں سے ہر ایک وصف کشف اور معنی جسم کے بیان میں کافی ہے کیونکہ کشف کے لئے کسی بھی طرح کے کشف کا ہونا لازم ہے اگرچہ وجہ اعم سے ہی کیوں نہ ہو۔ جمیع ماعدا سے امتیاز یا کنہ وحقیقت کا مظہر ہونا شرط نہیں کما علمت آنفا۔ ﴿**ثانیاً**﴾ یہاں اضافت از قبیل جنس ہے جو واحد و متعدد سب پر صادق آتی ہے یعنی وصف کاشف تینوں کا مجموعہ ہے جس پر معناً صفت واحدہ ہونا صادق آ رہا ہے اگرچہ لفظاً و اعراباً متعدد اوصاف ہیں جیسا کہ الحلوی حلو حامض کی مثال میں حلو حامض بمعنی "مز" ہو کر خبر واحد ہیں یعنی عبارت یوں بنی الحلوی من حلو حامض ایسے ہی امور ثلاثہ ممتد فی الجہات الثلاثہ واحد کے معنی میں ہیں۔ ﴿**ثالثاً**﴾ بعض نے کہا کہ مثال مذکور وصفِ کاشف فقط طویل ہے جو عریض اور عمیق کے صفات سے مقید ہے اور پہلی (عریض) طویل کے لئے مخصص ہے، ثانی (عمیق) عریض

کے لئے تخصیص ہے اور پھر یہ دونوں طویل کی صفت بن رہی ہیں۔ ﴿رابعاً﴾ صفت کاشفہ صرف عمیق ہے کیونکہ عمیق بغیر عکس کے طویل وعریض کو لازم ہے۔ متأخر الذکر دونوں جواب ضعیف ہیں کیونکہ جواب ثالث سے اعتراض مذکور کا ثبوت لازم آرہا ہے جو کہ تخلف ہے کیونکہ کلام لایا گیا تھا اعتراض مذکور کو رفع کرنے کے لئے اور ثابت ہو گیا اس کا ثبوت۔ جواب رابع ابعد الاجوبہ ہے کیونکہ اس سے لازم آرہا ہے کہ باقی دو کو کشف میں کوئی دخل نہیں اور ان کا ذکر مستدرک ہے اور استدراک وعدم دخل باطل فالملزوم مثلہ۔

﴿نوٹ﴾ تعریف جسم میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ ﴿1﴾ المعتزلہ۔ متن میں مذکور تعریف جسم معتزلہ کے مذہب پر ہے۔ ﴿2﴾ حکماء کے ہاں۔ ھو ماترکب من الھیولی ای المادۃ والصورۃ کو جسم کہتے ہیں۔ ﴿3﴾ اہل سنت کے نزدیک "ماترکب من جوھرین فاکثر یاالمتحیز القابل للقسمۃ وان لم یکن فیہ عرض وعمق " کا نام جسم ہے۔ ﴿4﴾ اہل لغت کے نزدیک جسم بدن کا نام ہے۔ مذہب حکماء اور مذہب اہلسنت میں یہ فرق ہے کہ حکماء کے نزدیک صورت کو ترکیب میں دخل ہے یعنی وہ جسم کا جزء ہے اور اہل سنت کے نزدیک جسم فقط جوہر سے مرکب کا نام ہے اور صورت عارض اعتباری یا حقیقی ہے لیکن اسے جسم کی جزئیت میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اہل سنت اور معتزلہ کے مابین اجزائے ترکیبیہ میں اختلاف ہے۔ اہل سنت کے نزدیک جسم دو جزؤں سے مرکب ہے۔ معتزلہ کے دو قول ہیں (1) ایک قول کے مطابق آٹھ اجزاء سے جسم مرکب ہے یعنی دو جزء طول کے، دو عرض کے اور چار طول وعرض کے اوپر موٹائی کے لئے۔ (2) دوسرے قول کے مطابق چھ اجزاء سے مرکب ہے یعنی طول، عرض اور عمق میں سے ہر ایک کے دو دو جزو ہیں۔ نظام معتزلی کے نزدیک جسم اجزائے غیر متناہیہ سے مرکب ہوتا ہے۔ اور اہل سنت اور مذہب اعتزالی میں یہی فرق ہے کہ وہ کئی اجزاء سے مرکب مانتے ہیں جبکہ اہل سنت دو اجزاء سے مرکب مانتے ہیں۔

﴿..... قولہ یحتاج الی فراغ الخ

**سوال:** فراغ کی طرف احتیاج جسم طویل، عریض وعمیق کا خاصہ نہیں ہے بلکہ جوہر فرد بالخصوص فراغ کا محتاج ہے معتزلہ جنھوں نے جسم کی تعریف مذکور کی ہے وہ بھی اس کے قائل ہیں اور حکما کی مخالفت کے منکر ہیں لہٰذا جسم کو یحتاج الی فراغ کے ساتھ خاص نہیں کرنا چاہیے تھا۔

**جواب:** فراغ سے مطلق فراغ مراد نہیں بلکہ فراغ ممتد مراد ہے اور یہ فقط جسم طبیعی طویل وعریض وعمیق کے خصائص سے ہے۔ فلا محذور فیہ۔

**وَنَحْوُهٗ فِی الْکَشْفِ قَوْلُهٗ شعر الْأَلْمَعِیُّ الَّذِیْ یَظُنُّ بِکَ الظَّنَّ۔ کَأَنْ قَدْرَأَیٰ وَ قَدْسَمِعَا أَوْمُخَصِّصًا نَحْوُزَیْدُ التَّاجِرُ عِنْدَنَا أَوْ مَدْحًا أَوْ ذَمًّا نَحْوُ جَاءَ نِیْ زَیْدُ الْعَالِمُ أَوِ الْجَاهِلُ حَیْثُ یَتَعَیَّنُ قَبْلَ ذِکْرِہٖ۔..........**

﴿ترجمہ﴾ اور کشف میں اس کی مثل ہے شاعر کا قول "وہ ذہین اور روشن دماغ تیرے بارے میں ایسا گمان کرتا ہے گویا اس نے تجھے دیکھا اور سنا ہے" یا (مسند الیہ کا وصف لانا) تخصیص کے لئے ہوتا ہے مثلاً تاجر زید ہمارے پاس ہے یا مدح یا ذم کے لئے ہوتا ہے مثلاً میرے پاس عالم یا جاہل زید آیا (یہ جملہ وہاں بولا جاتا ہے) جہاں "موصوف" وصف کے ذکر سے قبل متعین ہو۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن وصف کاشف کی ایک اور صورت کو بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وصف کاشف کبھی

ذاتیات سے ہوتا ہے اور کبھی لوازمات سے ہوتا ہے۔ وصف کاشف بالذاتیات کو بیان کرنے کے بعد اب وصف کاشف باللوازمات ذکر کررہے ہیں۔

**﴿.....قوله ونحوه فی الکشف الخ﴾**

**سوال:** جب کشف کی مثال ذکر ہو چکی تھی تو پھر اعادہ کیوں کیا۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** اس قول کو ماتن ماقبل سے جدا کر کے اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ پہلی مثال صفت کاشفہ للموصوف بذاتیاتہ کی تھی اور یہ صفت کاشفہ مبینہ للموصوف بلوازماتہ ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** تاکہ اس بات پر بھی تنبیہ ہو جائے کہ یہ مسندالیہ کا وصف کاشف و مبین نہیں ہے۔

**﴿.....قوله او مخصصا الخ﴾** یعنی مسندالیہ کا وصف کبھی تخصیص کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً زید التاجر عندنا کہ زید میں بہت لوگوں کے علم (نام) ہونے کا احتمال تھا مگر جب آپ نے کہا کہ وہ زید جو تاجر ہے تو اس سے وہ زید جو تاجر نہیں ہیں خارج ہو گئے یعنی "التاجر" صفت نے تخصیص کردی کہ یہاں غیر تاجر مراد نہیں ہے۔

**سوال:** وصف مخصص اور وصف مبین میں کیا فرق ہے۔

**جواب:** مخصص سے غرض تخصیص اللفظ بالمراد (مراد کو لفظ کے ساتھ خاص کرنا) ہے اور وصف مبین سے کاشف المعنی (معنی کی وضاحت کرنا) مراد ہے۔

**﴿نـــــوٹ﴾** (الف) اشتراک کی دو قسمیں ہیں ایک اشتراک معنوی اور دوئم اشتراک لفظی۔ مخصص دونوں اشتراکوں کو شامل ہے۔

**﴿مشترک معنوی﴾** "ماوضع لمعنی واحد مشترك بين الفراد" یعنی افراد کے درمیان کسی واحد مشترک معنی کو وضع کرنا اشتراک معنوی کہلاتا ہے مثلاً آپ "رجل تاجر عندنا" کہتے ہیں تو مثال مذکور میں "تاجر" نے رجل میں پائے جانے والے اشتراک کو کم کردیا کیونکہ "رجل" ایک ہی وضع کے ساتھ (اشتراک معنوی کے طور پر) بنی آدم میں سے ہر بالغ، عاقل اور مذکر کے لئے موضوع ہے تو تاجر نے آکر اشتراک معنوی میں تخصیص کردی کہ ہر رجل مراد نہیں بلکہ خاص "مرد تاجر" مراد ہے۔ **﴿المشترک اللفظی﴾** ھو ماوضع لمعنیین فاکثر باوضاع متعددۃ یعنی اشتراک لفظی وہ اسم ہے جو کئی معانی کے لئے مختلف وضعوں کے ساتھ موضوع ہو۔ مثلاً لفظ زید کہ یہ مختلف اوضاع کے ساتھ تاجر، فقیہ، منطقی، فلسفی وغیرہ بہت سے لوگوں کا نام ہو تو جب آپ نے کہا کہ جاء زید التاجر تو اس نے مخصص لفظی بن کر باقی کو خارج کردیا۔ (ب) بحث مذکور سے معلوم ہوا کہ تخصیص نکرہ اور معرفہ دونوں میں جاری ہوتی ہے اور تخصیص کے دو فرد ہیں۔ (فرد اول) تقلیل اشتراک جو کہ اشتراک معنوی کے لئے مستعمل ہے اور تقلیل سے اشتراک کے تقاضوں کی تقلیل مراد ہے۔ (فرد دوئم) رفع احتمال جو کہ اشتراک لفظی میں جاری ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح علم بیان والوں کی ہے جبکہ نحات کے نزدیک تقلیل الاشتراك فی النکرات ہو تو اسے تخصیص کہیں گے چاہے نکرہ مفہوم کلی کے لئے موضوع ہو کیونکہ اس میں حقیقۃً اشتراک پایا جاتا ہے یا فرد منتشر کے لئے موضوع ہو اگرچہ اس میں حقیقۃً اشتراک نہیں پایا جاتا ہے مگر بدلیت کی بناء پر صدق فرد بر فرد سے اشتراک مفہوم ہو جاتا ہے کیونکہ مفہوم نکرہ کے لئے مانع اشتراک کوئی نہیں ہوتا جو تعیین پر دلالت کرے اور رفع الاحتمال الحاصل فی المعارف ہو تو اسے توضیح کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

﴿ ـــــ **قوله او مدحا او ذما** الخ۔ مسند الیہ کا وصف اس لئے لایا جاتا ہے کہ وہ بطور مبالغہ مسند الیہ کی مدح یا مذمت بن رہا ہوتا ہے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں کہ **جاء زید العالم او الجاهل**۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وصف کے ذکر سے پہلے ہی آپ مسند الیہ کے بارے میں جانتے ہوں ورنہ وصف مادح یا ذام نہیں بنے گا بلکہ مخصص ہوگا کما مر فی **زید التاجر**۔

**سوال:۔** ماتن کے قول "**حیث یتعین**" سے یہ بات متبادر الی الفہم ہے کہ موصوف جب ذکرِ وصف سے پہلے متعین نہیں ہوگا تو وصف مخصص ہی واقع ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ متکلم کا مقصود ہونے کی وجہ سے وہ مدح وذم کے لئے بھی ہوسکتا ہے اور بلاغت میں قصد متکلم کو بڑا دخل ہے جیسا کہ آپ پڑھ چکے ہیں۔

**جواب:۔** تحقیقی بات تو یہی ہے کہ اگر تعین نہیں ہوگا تو وہ وصف مخصص بن جائیگا اگرچہ مدح وذم بھی مستفاد ہو رہی ہوگی مگر تخصیص بالذات اور مدح وذم بالتبع حاصل ہو رہی ہیں اور مقصود بالذات ومقصود بالتبع میں فرق ظاہر ہے۔

## اَوْ تَأْكِيْدًا نَحْوُ أَمْسُ الدَّابِرُ كَانَ يَوْمًا عَظِيْمًا

﴿**ترجمه**﴾ یا (وصف مسند الیہ کی) تاکید بن رہا ہوتا ہے مثلاً گزشتہ کل ایک عظیم دن تھا۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿**خلاصه**﴾ مسند الیہ کے وصف لانے کے مرجحات میں سے تاکید بھی ہے یعنی مسند الیہ کا وصف اس لئے لاتے ہیں کیونکہ وہ مسند الیہ کی تاکید یعنی مقرر بن رہا ہوتا ہے۔ مزید تفصیل ذیل میں ملاحظہ ہو۔

﴿ ـــــ **قوله او تاكيدا** الخ۔ مسند الیہ کا وصف اس لئے لاتے ہیں کیونکہ وہ مسند الیہ کی تاکید یعنی مقرر بن رہا ہوتا ہے۔ مثلاً **امس الدابر كان يوماً عظيماً**۔ یہ تأسف کی مثال بھی بن سکتی ہے اگر امر واقع فی الامس آسان اشیاء میں سے تھا تو اس وصف کی تقریر کے ذریعے اسکی بقاء کی تمنا اور اسکی مضیت پر تأسف کرنا چاہتا ہے کہ کل گزشتہ بہت عظیم دن اور بہت آسان کام کا دن تھا مگر میں اس دن امتحان وغیرہ میں شریک نہیں ہوسکا۔ فرح وخوشی کی بھی مثال بن سکتی ہے اگر امر واقع فی الامس کوئی بری چیز تھی تو اس وصف کے ذریعے سے وہ اس کے مضیت ودبورت کی تقریر پر خوش ہونا چاہتا ہے کہ کل طوفانی بارشوں کے سبب سیلاب آگیا تھا خدا کا شکر ہے وہ گزر گیا۔ الختصر اگر مقام بلاغت ایسے اوصاف کا متقاضی ہے تو یہ اوصاف اغراض مذکورہ کے سبب بلاغت میں شمار ہونگے اور اگر مقام بلاغت متقاضی نہیں تو یہ بلاغت میں سے نہیں کیونکہ وصف مؤکد میں "بیان مقصود اصلی" کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ محض تاکید وتقریر اور تقویت مراد ہوتی۔ ھٰکذا قال العلامہ شیخ الحفنی۔

﴿**وصف فی البلاغة**﴾ خلاصہ۔ وصف فی البلاغت کی چار قسمیں ہیں (1) وصف مبین للمقصود۔ (2) وصف کاشف عن المقصود۔ (3) وصف مخصص للمقصود۔ (4) وصف مؤکد۔ ان چاروں میں سے ہر ایک بیانِ مقصود اور اسکی تفسیر کے لئے آتا ہے مگر چاروں میں فرق ہے۔ **وصف کاشف** کی غرض لفظ کے محتملہ معانی میں سے کسی ایک معنی کی وضاحت مقصود ہے۔ **وصف مخصص** افراد معنی میں سے ایک کا بیان اور باقی سے رفع احتمال کے لئے آتا ہے۔ **وصف مؤکد** میں محض تاکید وتقریر اور تقویت کا لحاظ ہوتا ہے مقصود اصلی کا بیان غیر ملحوظ ہوتا ہے۔ کما مر۔ **وصف مبین للمقصود** میں لفظ کے دو محتمل یا زیادہ محتملات لفظ سے کسی ایک کا بیان مقصود ہوتا ہے۔ جیسا کہ **ومامن دابة فی الارض** اور **ولا طائر يطير بجناحيه**۔ وغیرہ امثلہ میں کیونکہ اسم جنس جنسیت وفردیت دونوں کا حامل ہے مگر جب خواص جنسیت سے کسی کو اسم جنس کی

طرف مضاف کر دیا تو اس سے جنس مقصود اور فردیت غیر مقصود ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ وہ زیادتی تعمیم کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ تعمیم تو سیاق نفی سے حاصل ہوگئی کہ **قاعدہ** ہے النکرة فی سیاق النفی یفید العموم والاستغراق یعنی نکرہ سیاق نفی میں عمومیت واستغراق کا فائدہ دیتا ہے یعنی عبارت یوں بنی کہ ومامن جنس دابة من اجناس الدواب ولاجنس طائر من اجناس الطیور الا امم امثالکم مگر جب خواص اسم جنسیت کو اسم جنس کی طرف مضاف کیا تو اس نے زیادتی کا فائدہ دیا۔

## وَاَمَّاتَوْكِيْدُهٗ فَلِلتَّقْرِيْرِ ----

**﴿ترجمہ﴾** اور بہر حال مسند الیہ کی تاکید لانا تو تقریر کے لئے ہے۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اب مسند الیہ کے توابع میں سے دوسرے تابع پر بحث کرنا چاہتے ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ مسند الیہ کی تاکید لانا چند وجوہ سے ہے (1) تقریر کے لئے (2) مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے۔(3) سہو کے وہم کو دور کرنے کے لئے۔(4) عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے بھی مسند الیہ کو مؤکد لایا جاتا ہے۔

## مسند الیہ کی تاکید

**﴿......قولہ فللتقریر** الخ تقریر مذکورہ میں دو احتمال ہیں (1) تقریر سے ''تقریر مسند الیہ'' مراد ہے یعنی اس کے مفہوم ومدلول کو اسطرح محقق ومستقر اور ثابت مانا جائے کہ غیر مسند الیہ کا احتمال وگمان بھی نہ رہے۔ مثلاً جب متکلم کو یہ گمان ہو کہ سامع لفظ مسند الیہ کے سماع یا اس کے مرادی معنی پر محمول کرنے سے غافل ہے تو پھر متکلم مسند الیہ کی تاکید لا کر اس غفلت کو دور کر کے مسند الیہ کو ایسے محقق وثابت کر دیگا کہ غیر کا احتمال ختم ہو جائیگا۔ جیسا کہ آپ نے کسی کو کہا کہ جاء اسد اور سامع اسے رجل شجاع سے تعبیر کرتا ہے تو جب دوبارہ ''اسد'' لایا گیا تو اس سے مسند الیہ کی تقریر یوں ہوگی کہ یہاں رجل شجاع مراد نہیں بلکہ حیوان مفترس (حقیقی شیر) مراد ہے۔ یہی شارح تفتازانی کا مختار ہے۔(2) بعض لوگوں نے تقریر سے تقریر حکم یا تقریر محکوم علیہ مراد لی ہے۔ تقریر حکم کی مثال جیسے انا عرفت دراصل فقط عرفت تھا پھر اس میں سے ضمیر مسند الیہ کو منفصل نکال کر اسے مقدم کر دیا جس سے اسناد متکرر ہو گیا اور تکرار اسناد سے تقریر حکم ہوگئی کیونکہ جب عرفت کی نسبت ضمیر متکلم متصل کی طرف ہوئی تو اسناد وحکم محقق ہوگیا اور جب ضمیر متصل کو منفصل بنا کر ''انا'' کو مقدم کیا تو اسناد متکرر ہو گیا یعنی پہلے ضمیر متکلم متصل اور پھر ضمیر متکلم منفصل کی طرف اسناد متکرر ہو گیا یعنی اسناد دو مرتبہ ہوا تو گویا کہ لفظاً دو مرتبہ مذکور ہو گیا جس سے حکم کی تقریر ہوگئی، مسند الیہ کی تقریر نہیں ہوئی کیونکہ اگر ضمیر منفصل کو مؤخر کر کے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی تو تقریر حکم مستفاد نہ ہوتی کیونکہ اسناد متکرر ہی نہیں ہوا جو کہ تقریر حکم کی شرط ہے بلکہ تقریر مسند الیہ مستفاد ہوتی۔ المختصر اگر ضمیر منفصل کو مقدم نہ کریں تو مسند الیہ کے تکرار کے سبب تقریر مسند الیہ ہو جائیگی کما سیأتی۔ معلوم ہوا کہ تقریر سے تقریر حکم واسناد مراد ہے، تقریر مسند الیہ مراد نہیں ہے کما ھو الظاہر من المثال۔ محکوم علیہ کی تقریر کی مثال انا سعیت فی حاجتک وحدی یا انا سعیت فی حاجتک لاغیری ہے۔ مثال مذکور میں وحدی یا لاغیری سے محکوم علیہ (مسند الیہ) کی تقریر ہوگئی کیونکہ یہ اسکی تاکید واقع ہو رہے ہیں۔ شارح تلخیص علامہ تفتازانی اس کا رد فرماتے ہیں جو دو شقوں پر مشتمل ہے اور اسے علامہ نے مختصر میں لف نشر غیر مرتب کے طور پر بیان کیا ہے یعنی تقریر محکوم علیہ والے رد کو پہلے حالانکہ ذکر مؤخر کیا اور تقریر حکم والے احتمال کا رد مؤخر ذکر کیا حالانکہ اجمال میں مقدم تھا۔ تاکید محکوم علیہ کا رد یوں کرتے ہیں کہ اگر تاکید سے ''تاکید اصطلاحی'' مراد ہوتو

انا سعیت فی حاجتك وحدی یا لاغیری کا تاکید مسندالیہ ہونا غیر مسلم ہے کیونکہ وحدی حال اور لاغیری کا مسندالیہ (ضمیر متکلم) پر عطف ہے اور یہ دونوں صورتیں تاکیدِ لفظی نہیں ہیں اور تاکید معنوی میں تو بدرجہ اولی داخل نہیں ہیں کیونکہ تاکید معنوی کے مخصوص الفاظ ہیں اور تاکید معنوی انھیں کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کما ھوالمقرر فی علم النحو۔ اگر تاکید سے ''تاکید اعم و مطلق'' مراد ہے حالانکہ ماتن نے تاکید اصطلاحی کی تصریح کی ہے لیکن اگر تاکید کو اعم و مطلق بھی مان لیں تو پھر دونوں مثالوں میں وجود تاکید ہی غیر مسلم ہے کیونکہ تقدیم مسندالیہ سے تو شرکت فی السعی یا ساعی غیر کا رد کرنے کے لئے تاکیدِ تخصیص مستفاد و مفہوم ہو رہی ہے۔ مشارکت فی السعی کے رد کو قصر الافراد اور غیر کے ساعی ہونے کی نفی ہو تو قصر قلب سے موسوم کریں گے، انھیں کوئی بھی تاکید سے موسوم نہیں کرتا۔ معلوم ہوا کہ یہاں تقریر محکوم علیہ مراد نہیں لے سکتے۔ تقریر حکم واسناد کا رد یوں کرتے ہیں کہ تاکید مسندالیہ کا تقریر حکم کے لئے مفید ہونا غیر مسلم ہے کیونکہ تقریر حکم ''انا عرفت'' وغیرہ امثلہ میں تقدیم مسندالیہ جو تکرر اسناد کی متقاضی ہے سے مستفاد ہو رہی ہے۔ تاکیدِ مسندالیہ سے تقریر حکم مستفاد نہیں ہوتی یعنی انا عرفت دراصل عرفت تھا پھر ضمیر متکلم سے تاکید کے طور پر ایک اور ضمیر منفصل لائی جس سے مسندالیہ کی تاکید ہوگئی اور پھر جب ضمیر منفصل کو مقدم کیا تو تاکید مسندالیہ سے تقریر حکم ثابت ہوگئی، تقریر مسندالیہ ثابت نہ ہوئی کیونکہ اگر ''تاکیدِ مسندالیہ'' تقریر حکم کو مفید ہوتی تو تاکید مسندالیہ کی تاخیر (یعنی عرفت انا) کی صورت میں بھی تحقق ہو جاتی حالانکہ اگر تاکید مسندالیہ (مثلاً ضمیر منفصل ''انا'') کو مؤخر کر دیا جائے تو تقریر حکم کو مفید نہیں رہے گی کما ھوالمسلم۔ معلوم ہوا کہ تاکیدِ مسندالیہ ''تقریر حکم'' کو مفید نہیں ہے ورنہ ایک حالت میں تاکیدِ مسندالیہ کی موجودگی مفید حکم ہو اور دوسری حالت میں تاکید مسندالیہ کا تقریر حکم کے لئے غیر مفید ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ فالملزوم مثلہ۔

**سوال:۔** اگر تقریر مسندالیہ سے یہ مراد ہے کہ معنی مرادی و حقیقی پر غفلت کو دور کیا جاسکے تو ماتن کے قول او لدفع توھم التجوز سے بھی تو یہی مراد ہے کیونکہ جب معنی حقیقی پر حمل کرنے میں سامع کی غفلت کا گمان ہوگا تو متکلم دفع توہم تجوز کے لئے تاکید لاتا ہے لہٰذا یہ قول مذکور ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا بلکہ فقط لدفع التوہم والی صورت پر اکتفاء کرتے یا لدفع التوہم والی صورت کو بیان نہ کرتے اور فللتقریر والی صورت پر ہی اکتفاء کرتے۔ معلوم ہوا کہ دونوں میں سے ایک مستدرک ہے۔

**جواب:۔** غفلت سامع سے دونوں جگہوں پر مراد مختلف ہے یعنی یہاں غفلت سامع سے مراد ''مرادی معنی'' پر توجہ کرنے سے غافل ہونا ہے چاہے وہ مرادی معنی حقیقت ہو یا مجاز یعنی متکلم یہ گمان کرتا ہے کہ سامع نے اسے کسی معنی پر محمول ہی نہیں کیا یا کسی غلط معنی پر محمول کر دیا ہے تو وہ مسندالیہ کی تاکید لاکر اسکی تقریر کر دیتا ہے۔ دفع توھم تجوز میں غفلت سے حقیقی معنی پر محمول کرنے سے سامع کا غافل ہونا مراد ہے۔ اگر تقریر مسندالیہ سے دفع توھم تجوز یا دفع توھم تجوز سے تقریر مسندالیہ سمجھ آ رہی ہو تو پھر ایک مقصود بالذات ہو کر حاصل ہوگا اور دوسرا غیر مقصود ہو کر حاصل ہوگا اور حاصل بالمقصود اور حاصل بغیر المقصود میں فرق ہے کما مر غیر واحد۔

**أَوْ دَفْعِ تَوَهُّمِ التَّجَوُّزِ أَوِ السَّهْوِ أَوْ عَدَمِ الشُّمُوْلِ......**

**﴿ترجمہ﴾** یا مجاز یا سہو یا عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** مسندالیہ کی تاکید مجاز عقلی یا لغوی کے وہم کو دور کرنے کے لئے بھی لائی جاتی ہے یعنی سامع لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر

محمول کرنے سے غافل ہوکر اسے مجاز پر محمول کرنے کا گمان رکھتا ہے تو متکلم مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کو مؤکد لاتا ہے۔ مثلاً ''قطع اللص الامیر الامیر یا بنفسہ یا بعینہ'' یہاں سامع کو وہم ہوسکتا تھا کہ امیر کے کارندوں نے چور کے ہاتھ کاٹے اور فعل کی نسبت امیر کی طرف مجازاً کردی تو متکلم نے سامع کے ذہن سے مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کو مؤکد ذکر کیا تاکہ معلوم ہوجائے کہ یہاں فعل کی نسبت امیر کی طرف مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔

﴿......**قولہ او دفع توھم التجوز** الخ۔

**سوال:** مثال مذکور میں ''دفع توھم مجاز'' کا احتمال امیر میں تو ہوسکتا ہے کہ سامع کو وہم ہو کہ امیر سے اس کے کارندے مراد ہیں مگر مجاز فی الاسناد یعنی قطع میں تو مجاز کا وہم نہیں ہوسکتا پھر اسے دفع توھم تجوز فی الاسناد کی مثال کیسے پیش کردی۔

**جواب:** **اللھم دفع توھم تجوز فی الاسناد** (اسناد میں مجاز کے وہم کو دور کرنا) عرفاً مفہوم ہے لہٰذا مثال کا پیش کرنا درست ہے۔

**سوال:** ماتن نے مذکورہ صورت یعنی دفع توھم التجوز کو مرجح تقریر مسندالیہ کے مقابل ذکر کیا جس سے متبادر الی الفہم یہ ہوا کہ صورت مذکورہ میں تقریر نہیں ہوسکتی حالانکہ تاکید اس تابع کو کہتے ہیں جو متبوع کے حال کو نسبت یا شمول میں مقرر کرے اور اس معنی میں دفع توہم اور تقریر دونوں جائز ہیں لہٰذا دفع توھم التجوز کو التقریر کا مقابل بنانا درست نہیں۔

**جواب:** تقریراگرچہ تاکید کو لازم ہے مگر جب تقریر کا لحاظ ہو تو پھر فقط تقریر ہی مراد ہوگی جو دیگر امور کے مقصود ہونے کا غیر ہوگی۔ یعنی قصد بالذات وحاصل بالتبع والی بات ہوگی کہ تقریر مقصود بالذات ہوگی اور دیگر امور غیر مقصود بالذات ہونگے یا اس کا الٹ جیسے دفع توھم التجوز کی صورت میں دفع توہم مقصود بالذات ہوکر حاصل ہے اور تقریر غیر مقصود ہوکر یعنی مقصود بالتبع ہوکر حاصل ہے کما مر غیر واحد۔

﴿......**قولہ او السھو** الخ۔ مسندالیہ کو مؤکد لانا سہو پر وہم کو دور کرنے کے لئے بھی ہوتا ہے یعنی کہیں سامع کو یہ وہم نہ ہوجائے کہ متکلم نے مسندالیہ کا ذکر سہوا کردیا ہے تو متکلم سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کو مؤکد لاتا ہے۔ جیسے **جاء نی زید زید**۔

﴿نوٹ﴾ ماقبل کلام مذکور سے معلوم ہوا کہ تاکید لفظی دفع توہم تجوز اور سہو دونوں کے لئے آسکتی ہے مگر تاکید معنوی فقط دفع توہم تجوز کے لئے ہوتی ہے دفع توہم سہو کے لئے مستعمل نہیں ہوتی کیونکہ سہو یعنی یہ خیال کہ متکلم نے غلطی سے مسندالیہ کو ذکر کردیا، تاکیدِ معنوی میں درست نہیں ہے کیونکہ مسندالیہ کے ذکر کے بعد تاکیدِ معنوی کے الفاظ لانا اس بات کی علامت ہے کہ مسندالیہ کا ذکر غلطی کے طور پر نہیں ہے۔ ثابت ہوا کہ تاکیدِ معنوی دفع توھم تجوز میں جاری ہوگی۔ الفاظ تاکید معنوی آٹھ ہیں، **نفس ، عین ، کلا و کلتا ، کل ، اجمع و ابتع اور ابصع**۔ تفصیل علم نحو میں ملاحظہ کی جائے۔

**سوال:** تلخیص ماخوذ ہے مفتاح سے تو مفتاح میں دفع توھم سہو اور نسیان کے مرجح کو جمع کرکے ذکر کیا گیا ہے جبکہ ماتن نے نسیان ذکر نہیں کیا۔

**جواب:** ماتن نے سہو اور نسیان میں لغوی معنی کا اعتبار کیا اور چونکہ لغت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں لہٰذا سہو کے ذکر کے بعد نسیان کا ذکر مستدرک تھا اور صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے سہو اور نسیان میں حکماء کا مذہب اختیار کرکے سہو کے بعد نسیان کا بھی ذکر کردیا کیونکہ ان دونوں

میں فرق ہے۔ حافظہ کے بغیر قوت مدرکہ سے کسی شی کی صورت کے ختم ہو جانے کا نام سہو ہے یہی وجہ ہے کہ ابتداء اس کو حاصل کرنے کی احتیاجی نہیں ہوگی (لایحتاج فی حصولها الی تحصیل ابتداء) بلکہ استحضار ہی کافی ہوگا اور حافظہ وقوت مدرکہ دونوں سے کسی شی کی صورت کے محو ہو جانے کا نام نسیان ہے حتی کہ اس کے حصول کے لئے تحصیل کی ضرورت ہوگی تو علامہ سکاکی نے حکماء کے مذہب پر سہو اور نسیان میں فرق کو ملحوظ رکھ کر سہو کے بعد نسیان کو بھی ذکر کردیا۔ فلا اعتراض۔

﴿ قولہ او عدم الشمول الخ۔ مسندالیہ کو مؤکد لایا جاتا ہے تاکہ مسندالیہ کے عدم شمول کا وہم دور کیا جاسکے۔ جاء نی القوم کلھم او اجمعون ۔ یہاں مسندالیہ کو مؤکد لایا گیا تاکہ سامع کو یہ وہم نہ ہو کہ مسندالیہ کے بعض افراد آئے اور بعض نہیں آئے تو جب متکلم نے "کلھم" وغیرہ لایا تو معلوم ہوا کہ قوم کے سبھی افراد آئے ہیں۔

## اَمَّا بَیَانُہٗ فَلِاِیْضَاحِہٖ بِاسْمٍ مُّخْتَصٍّ بِہٖ نَحْوُ قَدِمَ صَدِیْقُکَ خَالِدٌ۔

﴿ترجمہ﴾ مسندالیہ کا بیان لانا تو اسم مختص کے ساتھ مسندالیہ کے وضاحت کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً آیا تیرا دوست خالد۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن مسندالیہ کے احوال میں سے توابع کو ذکر کر رہے ہیں اور احوال مذکورہ میں سے ایک حال مسندالیہ کے بعد عطف بیان لانا بھی ہے اور مسندالیہ کے بعد اس کا عطف بیان اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ مسندالیہ کے ساتھ مختص اسم کے ذریعے مسندالیہ کی وضاحت ہو سکے۔ مثلاً "قدم صدیقک خالد" میں مسندالیہ صدیق ہے اور خالد اس کا عطف بیان ہے اور سامع اور مخاطب کے صدیق بہت سے تھے تو جب عطف بیان لایا گیا تو اب صدیق کے اسم مختص کے ساتھ مسندالیہ کی وضاحت ہوگئی کہ یہاں صدیق سے کون مراد ہے۔

## مسندالیہ کو عطف بیان لانا

﴿ قولہ اما بیانہ الخ

**سوال:** مسندالیہ کو بیان کیسے لایا جاسکتا ہے کیونکہ بیان یعنی تابع مخصوص تو متکلم کا فعل ہے لہٰذا وہ مسندالیہ جو کہ لفظ کی صفت ہے کیسے بن سکتا ہے۔

**جواب:** بیان سے اس کا حقیقی معنی یعنی تابع مخصوص مراد نہیں بلکہ قرینہ مقام کے سبب معنی مصدر کشف وایضاح مراد ہے کیونکہ بیان اگی متکلم کی صفت ہے، مسندالیہ کی صفت نہیں ہے جبکہ یہاں مسندالیہ کی صفات کا ذکر ہو رہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہاں بیان سے بیان اگی مراد نہیں جو کہ متکلم کی صفت وفعل ہے بلکہ یہاں مصدری معنی مراد ہے حاصل معنی یہ بنا کہ تعقیب المسندالیہ بعطف البیان کہ مسندالیہ کے بعد عطف بیان لانا اور یہ (مسندالیہ کے بعد عطف بیان کا ہونا) مسندالیہ کی صفت ہے، متکلم کی صفت نہیں ہے۔

﴿ قولہ فلایضاحہ الخ۔ مسندالیہ کے بعد عطف بیان لانا مسندالیہ کی وضاحت اور رفع احتمال کے لئے ہوتا ہے چاہے مسندالیہ معرفہ ہو یا نکرہ کیونکہ صحیح قول کے مطابق متبوع کا معرفہ ہونا مشروط نہیں اور عطف بیان نکرات میں بھی پایا جاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "من ماء صدید" قول مذکور میں "صدید" ماء کا عطف بیان ہے اور ماء خود نکرہ ہے۔ بس ثابت ہوگیا کہ غیر معرف یعنی نکرہ متبوع کا بھی عطف بیان

لایا جاسکتا ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ ایضاح کو توضیح جیسا مرتبہ حاصل نہیں کیونکہ توضیح معارف کے ساتھ خاص ہے۔اسی وجہ سے علماء نحو عطفِ بیان کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ ھو انہ تابع غیر صفۃ یوضح متبوعہ، یعنی عطفِ بیان وہ غیر صفت تابع ہے جو اپنی متبوع کی وضاحت کرے۔حالانکہ علمائے نحو نے کہا ہے کہ توضیح صرف معارف کے ساتھ خاص ہے۔بس ماتن کے قول "ایضاح" سے معلوم ہوا کہ متبوع کا معرفہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

**سوال:۔** ماتن کے قول "فلایضاحہ باسم مختص بہ" سے چند باتیں متبادر ہیں۔﴿اول﴾ کہ عطف بیان مسندالیہ سے زیادہ واضح ہوتا ہے حالانکہ کبھی وہ دونوں مشترک ہوتے ہیں اور ایضاح ان دونوں کے اجتماع سے مفہوم ہورہی ہوتی ہے نہ کہ فقط عطفِ بیان سے مثلاً "جاء زید ابو عبداللہ" جب علم وکنیت دونوں مشترک ہوں یعنی زید بھی چند لوگوں میں مشترک ہو اور کنیت ابوعبداللہ بھی چند لوگوں کے مابین مشترک ہو۔اب ان میں سے کسی ایک کو ذکر کرنا خفا کا سبب تھا تو زید کا خفا ابوعبداللہ نے دور کیا اور ابوعبداللہ کا خفا زید نے دور کیا تو ایضاح میں مشترک ہوگئے جبکہ ماتن کے قول سے عطفِ بیان کی اوضحیت مفہوم ہورہی ہے۔﴿دوئم﴾ کہ عطف بیان اسم مختص بالمسند الیہ کے ساتھ ہی ممکن ہے حالانکہ کبھی عطفِ بیان غیر مختص اسم کے ساتھ بھی لایا جاتا ہے مثلاً والمومن العائذات الطیر یمسحھا ۔۔۔ رکبان مکۃ بین الغیل والسند ۔اس شعر میں العائذات متبوع ہے اور الطیر عطفِ بیان ہے مگر یہ العائذات کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ عائذات سے ہر وہ چرند پرند وغیرہ مراد ہے جو کعبہ معظمہ میں پناہ لیتا ہے جبکہ الطیر سے فقط وہی پرندے مراد ہیں جو بیت اللہ شریف میں پناہ گزیں ہونگے تو دیکھیں الطیر "العائذات" کے ساتھ مختص نہیں۔﴿سوئم﴾ کہ عطفِ بیان ہمیشہ ایضاح کے لئے ہوتا ہے حالانکہ عطف بیان کبھی ایضاح کے علاوہ کے بیان کے لئے بھی آتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاما للناس "مثال مذکور میں البیت الحرام "کعبہ" کی ایضاح کے لئے نہیں آیا بلکہ مدح کے لئے ہے۔یہ تینوں اعتراضات شارح تلخیص علامہ تفتازانی کے بیان کردہ ہیں۔

**جواب:۔** مذکورہ اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ ماتن کا بیان اکثریت وغالبیت کے لئے ہے یعنی اکثر طور پر عطفِ بیان متبوع سے "اوضح" ہوتا ہے، اکثر وغالب طور پر عطف بیان "اسم مختص بالمتبوع" ہوتا ہے اور اکثر وغالب طور پر عطف بیان "ایضاح" کے لئے آتا ہے۔ولا محذور فیہ۔

**سوال:۔** علمائے نحو نے کہا ہے کہ معرفہ کے بعد عطفِ بیان ایضاح کے لئے ہوتا ہے جبکہ آپ کے جواب سے مفہوم ہوتا ہے کہ ایسا اکثر ہوگا۔

جواب یہ قاعدہ بھی اکثری ہے کلی نہیں یعنی عطف بیان کا ایضاح کے لئے ہونا اکثری ہے کلی نہیں ہے۔

**﴿نوٹ﴾** ہر موصوف جو کسی صفت پر قائم ہو اس میں دو احتمال ہیں ﴿اول﴾ صفت عطفِ بیان بنے۔﴿دوئم﴾ کہ صفت بدل واقع ہو۔دونوں احتمال مراد لینا جائز ہیں مگر اولویت میں اختلاف ہے شارح تلخیص علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ صفت مذکورہ کا عطف بیان ہونا اولی ہے کیونکہ عطفِ بیان کو متبوع کے ساتھ خاص قسم کا اختصاص حاصل ہے جو کہ بدل کو نصیب نہیں یہی بات ماتن کے قول سے بھی مفہوم ہے۔صاحب کشاف فرماتے ہیں کہ صفت مذکورہ کو بدل بنانا اولی ہے کیونکہ اس میں حکما عامل کا تکرار ہے یعنی پہلے وہ متبوع یعنی مبدل منہ کی طرف اور پھر تابع یعنی بدل کی طرف مسند ہوتا ہے اور اس تکرار سے تقریر حاصل ہوجاتی ہے کما سیأتی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وَأَمَّا الْإِبْدَالُ مِنْهُ فَلِزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ نَحْوُ جَاءَ نِيْ أَخُوْكَ زَيْدٌ وَجَاءَ نِيْ الْقَوْمُ أَكْثَرُهُمْ وَسُلِبَ عَمْرٌو ثَوْبُهٗ

﴿ترجمہ﴾ اور بہر حال مسندالیہ سے بدل لانا تو تقریر کی زیادتی کے لئے ہوتا ہے مثلاً آیا میرے پاس تیرا بھائی زید اور آئی میرے پاس اکثر قوم اور چھین لیا گیا عمرو اس کے کپڑے۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن مسندالیہ کے ایک اور حال اور اس کے مرجحات و مقتضیات کو ذکر کر رہے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ مسندالیہ کو مبدل منہ کی صورت میں لایا جاتا ہے تا کہ مسندالیہ کی تقریر کی زیادتی کی جا سکے کیونکہ ابدال منہ میں حکماً عامل کا تکرار ہوتا ہے جس سے تقریر بھی حاصل ہو جاتی ہے کما مر آنفا اور چونکہ ابدال منہ کی چار قسمیں ہیں، اول بدل الکل، ثانی بدل البعض، ثالث بدل الاشتمال اور رابع بدل الغلط۔ متن میں آخر الذکر کے علاوہ باقی تین کی مثالیں موجود ہیں، مگر چونکہ بدل الغلط کلام فصیح میں نہیں پایا جا سکتا لہٰذا ماتن نے اسکی مثال سے صرف نظر کر کے اس بات پر تنبیہ کر دی والتفصیل فی التشریح۔

## مسندالیہ سے بدل لانا۔ (یعنی مسندالیہ کو مبدل منہ بنانا)

﴿......قولہ وما الابدال منہ الخ۔ قول مذکور سے ماتن مسندالیہ کو مبدل منہ لانے کے مرجحات و مقتضیات ذکر کررہے ہیں۔

**سوال:** ابدل من المسند الیہ تو متکلم کی صفت و فعل ہے۔ اسے مسندالیہ کے لئے کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے۔

**جواب:** مجازاً ''ابدال مصدر'' بول کر مبنی للمفعول مراد لیا ہے یعنی جعلہ مبدلا من المسندالیہ اور یہ مسندالیہ کی صفت ہے نہ کہ متکلم کی۔

﴿......قولہ فلزیادۃ التقریر الخ۔ یعنی مسندالیہ کو صورۃ مبدل منہ لایا جاتا ہے تا کہ مسندالیہ کی تقریر کی زیادتی پائی جائے۔ مثلاً جاء نی اخوک زید ۔اس مثال میں تقریر تکرار کے سبب حاصل ہوئی کیونکہ مبدل منہ اور بدل سے ایک ہی چیز مراد ہے اگر چہ تعبیر مختلف ہے کہ پہلے کو اخوک اور دوسرے کو زید کہتے ہیں تو گویا زید من حیث المعنی مکرر ہو گیا تو تقریر بھی حاصل ہو گئی۔

﴿نوٹ﴾ زیادۃ کی اضافت تقریر کی طرف میں دو احتمال ہیں۔ ﴿اول﴾ اگر زیادت سے مصدر مراد ہو تو زیادت کی اضافت فاعل کی طرف یا مفعول کی طرف ہو (کیونکہ لفظِ زیادت لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے) یہ اضافت ''اضافت لامیہ'' ہو گی جیسا کہ غلام زید میں ہے۔ فاعل کی طرف اضافت کی صورت میں معنی یوں بنے گا کہ تقریر کا زیادہ ہونا اور مفعول کی طرف اضافت میں ترجمہ یوں ہو گا کہ تقریر کو زیادہ کرنا۔ ﴿دوئم﴾ اگر زیادت سے حاصل مصدر کے معنی مراد ہوں تو فاعل یا مفعول کی طرف اضافت ''بیانی'' ہو گی اور اضافت الی الفاعل کی صورت میں ترجمہ یوں ہو گا کہ ''زیادہ ہونا یعنی تقریر کا'' اور مفعول کی صورت میں ترجمہ ہو گا کہ ''زیادہ کرنا یعنی تقریر کا''

**سوال:** زیادت کی اضافت کو ''اضافت المصدر للمفعول'' کے قبیلہ سے بنانے پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے، حاصل اعتراض یہ ہے کہ تقریر کسی چیز کو دو مرتبہ ذکر کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور تقریر کی زیادتی کا مطلب یہ ہو گا کہ اس تکرار کے بعد دوبارہ مکرر ذکر کرنا جبکہ ابدال منہ میں مسندالیہ کو مکرر اور دوبارہ ذکر نہیں کیا جاتا کہ جس کے بعد بدل ذکر کرنے سے زیادتی لازم آئے لہٰذا ابدال کا تقریر کی زیادتی کے لئے ہونا صادق ہی نہیں آتا۔

**جواب:۔** یہ مراد نہیں کہ "تقریر" ابدال منہ کے دوبارہ ذکر کرنے سے اور "زیادتی" بدل کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ زیادتی تقریر کا یہ مشہور معنی مراد نہیں جو معترض نے ذکر کیا بلکہ زیادتی تقریر سے نسبت مقصودہ کے افادہ پر ایک امر زائد کا ہونا مراد ہے اور اسی امر زائد (زیادتی) کا نام تقریر مسندالیہ ہے اور یہ صاحب مفتاح کا تفنن ہے کہ تاکید کے باب میں کہا للتقریر اور ابدال منہ کے باب میں اسی بات کو زیادۃ التقریر کے ساتھ تعبیر کر دیا حالانکہ مراد دونوں جگہوں سے ایک ہے

**سوال:۔** آپ نے کہا کہ دونوں جملوں سے مراد ایک ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مقام پر لفظ زیادت کا اضافہ مستدرک ہے حالانکہ استدراک متن کے لائق نہیں ہے کیونکہ اس سے بیکار زیادتی لازم آتی ہے اور فضول زیادتی متن کے مناسب نہیں ہوتی۔

**جواب:۔** مراد کے ایک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ لفظ "زیادت" بالکل فضول مذکور ہوا ہے کیونکہ یہ تعبیر نکتہ سے خالی بھی نہیں یعنی ماتن اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ بدل مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تقریر مقصود من البدل نہیں بلکہ مقصود پر ایک امر زائد جو ضمناً ثابت ہو رہا ہے اور تاکید میں چونکہ نفس تقریر و تحقیق مقصود ہوتی ہے اس لئے اس کے لئے فقط تقریر کا لفظ لائے "زیادت" کا اضافہ نہیں کیا اور استدراک ایسے اضافہ سے لازم آتا ہے جو کسی نکتہ کو مشتمل نہیں ہوتا۔ فلا اعتراض۔

**سوال:۔** جب علامہ سکاکی کی عبارات کو مختلف انداز سے لانا نکتہ کے سبب ہے تو پھر اسے تفنن کہنا کیسے درست ہوا کیونکہ تفنن میں مراد کا اتحاد شرط ہے تو جب نکتہ مختلف ہو گیا تو مراد ایک نہ رہی لہٰذا اسے تفنن قرار دینا درست نہ ہوا۔

**جواب:۔** **﴿اولاً﴾** علامہ سکاکی نے ظہور نکتہ سے قبل ظاہری نظر میں اسے تفنن کے طور پر ذکر کیا اگرچہ حقیقۃً تفنن نہیں تھا۔ **﴿ثانیاً﴾** علامہ کا مقصود تفنن ہی تھا اور نکتہ غیر مقصود ہو کر ثابت ہے یعنی نکات دو طرح کے ہوتے ہیں (الف) قبل الوقوع۔ یہ ہر قسم کی مناسبت کو ملحوظ رکھ کر لائے جاتے ہیں اور مقصود بالذات ہوتے ہیں۔ (ب) نکات بعد از وقوع جس کے لئے کسی ادنی مناسبت کا ہونا کافی ہے۔ لفظ زیادت کا اضافہ نکات کی قسم ثانی سے ہے فلا اعتراض۔

**سوال:۔** علماء نے کہا ہے کہ مبدل منہ السقوط، الطرح یا الرمی کا حکم رکھتا ہے یعنی مبدل منہ غیر مقصود ہوتا ہے اور مقصود و منظور بدل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مبدل منہ تقریر نہیں کر سکتا اور نہ ہی بدل کے ساتھ اسکی تقریر ہو سکتی ہے۔

**جواب:۔** تقریر اس وجہ سے حاصل ہوتی ہے کہ ان دونوں سے ایک ہی مراد ہے اور یہ بات بدل کے منظور و مقصود ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ اسے اس میں عزیمت و اختصاص حاصل ہے لہٰذا اس کا تقریر کے لئے ہونا بدل کے مقصود بالنسبت ہونے کے منافی نہیں ہے۔

**﴿نــوٹ﴾** علماء کا قول کہ مبدل منہ سقوط کے حکم میں ہے اکثری ہے کلی نہیں ہے کیونکہ بدل البعض اور بدل الاشتمال میں ضمیر مبدل منہ ہی کی طرف لوٹتی ہے جو اس کے مقصود ہونے کی علامت ہے نیز کبھی بدل الکل میں بھی مبدل منہ ہی معتبر ہوتا ہے نہ کہ بدل۔ **ھکذا قال العلامہ الرضی۔**

﴿...... **قولہ و جاء نی القوم** الخ۔ یہاں ماتن نے بدل بعض کی مثال دیکر ابدال مسندالیہ کی ایک اور قسم کو بیان کیا ہے۔ یہاں تقریر اس طرح ہے کہ بدل البعض میں متبوع اجمالاً تابع پر مشتمل ہوتا ہے کیونکہ کل بعض پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ مثال مذکور میں قوم ان کے اکثر کو شامل ہے تو

جب اکثر کا تکرار فی الذکر حاصل ہوا تو تقویت وتقریر بھی حاصل ہوگئی۔

﴿......**قولہ وسلب زید** الخ۔ یہاں سے مسندالیہ کو مبدل منہ لانے کی صورت میں بدل کی ایک اور قسم کی طرف اشارہ کررہے ہیں یعنی بدل اشتمال کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ بدل اشتمال یوں تقریر کا فائدہ دیتا ہے کہ بدل اشتمال میں اشتمال المتبوع علی التابع کی دوصورتیں ہیں (اول) یہ اشتمال ''اشتمال ظرف علی المظروف '' کی طرح ہو مثلاً شرب الاناء ماله ــــ یسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه۔ ان مثالوں میں اناء اور شہر حرام ماء اور قتال کے لئے ظرف واقع ہورہے ہیں۔(دوئم) کبھی یہ اشتمال ''اشتمال الظرف کالمظروف '' کی طرح نہیں ہوتا ہے مثلاً سرق زید ثوبه۔ خلاصہ یہ ہوا کہ بدل اشتمال میں اشتمال ظرفی غیر مشروط اور غیر واجب ہے بلکہ اشتمال سے اشتمال عام و مطلق مراد ہے چاہے اشتمال ظرفی ہو یا نہ ہو۔ بدل اشتمال کی مثال: سلب زید ثوبه جب متکلم نے سلب زید کہا تو سامع کو معلوم ہوگیا کہ مسلوب ہونے والی چیز کا تعلق زید کے ساتھ ہے چاہے وہ کپڑے، ٹوپی، عمامہ یا مال ہی کیوں نہ ہو کیونکہ ذات تو مسلوب نہیں ہوسکتی تو جب ''ثوبہ'' بولا تو جس کی طرف ''سلب زید'' میں اشارہ کیا گیا تھا وہ معلوم ہوگئی تو گویا ''ثوب'' مکرر ذکر ہوگیا کیونکہ اولاً ضمناً مذکور ہوا اور ثانیاً بالصراحت مذکور ہوگیا تو تکرار سے تقریر وتقویت حاصل ہوگئی۔ یہی تقریر ''یسئلونك الآیہ اور شرب الاناء وغیرہ بدل الاشتمال کی امثلہ میں بیان کی جائیگی فیتائمل۔

﴿**نـــــوٹ**﴾ بدل الاشتمال میں مبدل منہ کے بدل پر مشتمل ہونے کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ وہ بدل کی طرف کسی بھی جہت سے اجمالی طور پر مشعر ہو اور کسی بھی وجہ اور نوع سے اس کا اس طرح متقاضی ہو کہ نفس مبدل منہ کے ذکر کے وقت بدل کا متشوق ومنتظر رہے یعنی بدل الاشتمال کی شرط یہ ہے کہ ان لایستفاد البدل من المبدل منه تعینا بل لابد ان تبقی النفس مع الذکر الاول متوقعة علی البیان للاجمال الذی فیه. یعنی مبدل منہ سے بدل کا معین ہوکر مستفاد ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ نفس ذکر اول کے وقت اول میں پائے جانے والے اجمال کی توقع رکھے مثلاً اعجبنی زید میں زید یعنی ذات من حیث الذات اعجاب میں واقع نہیں کرسکتی کیونکہ اعجاب تو صفات سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا یہاں زید (متبوع) تابع کی طرف اجمالی طور پر مشعر ہے تو جب اعجبنی زید کے بعد ''علمہ'' کہا تو یہ بدل الاشتمال ہوجائیگا بخلاف ضربت زیدا کیونکہ ذات زید مضروب ہے جو ضرب حمار کی طرف مشعر نہیں ہے لہٰذا اب اگر ضربت زیدا کے بعد ''حمارہ'' کہا تو یہ بدل الاشتمال نہیں بنے گا بلکہ بدل الغلط ہوجائیگا۔ شرط مذکور کے سبب '' جاء نی زید اخوہ '' کو بدل الغلط کہا ہے بدل الاشتمال میں شمار نہیں کیا ہے کیونکہ اول (مبدل منہ) کا ذکر ثانی (بدل) کے لئے اجمال نہیں بن رہا کہ سامع جس کے بیان کی توقع رکھے لہٰذا ضربت زیدا حمارہ یا جاء نی زید اخوہ دونوں مثالیں بدل الغلط کی ہیں جبکہ بعض (ابن حاجب) لوگوں نے اسے بھی بدل الاشتمال میں شمار کیا حالانکہ بدل الاشتمال کی شرط ہی مفقود ہے اور **قاعدہ** '' اذا فات الشرط فات المشروط'' لہٰذا یہ بدل الاشتمال نہیں ہوسکتی۔

**سوال:** گزشتہ کلام سے تو معلوم ہوتا ہے کہ بدل البعض، بدل الاشتمال اور حتی کہ بدل الکل بھی مثلاً اهدنا الصراط المستقیم. صراط الذین انعمت علیهم میں جس طرح زیادتی تقریر کے لئے ہے ایسے ہی ایضاح کے لئے بھی آتا ہے بالکل ایسے ہی جیسے عطف بیان ایضاح کے لئے آتا ہے کیونکہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ موصوف پر صفت کے اجرا میں عطف بیان اور بدل دونوں بننے جائز ہیں مگر اولویت میں اختلاف ہے تو جب

عطفِ بیان ایضاح کے لئے ہے تو بدل کو بھی ایضاح کے لئے آنا چاہیے۔

**جواب:** تقریر "ایضاح" کو مستلزم ہے لیکن ایضاح مقصود بالتبع ہے اور تقریر مقصود بالذات کما مر غیر واحد۔

**سوال:** ماتن نے بدل کی چوتھی قسم بدل الغلط کی مثال کیوں نہیں دی۔

**جواب:** بدل الغلط حقیقی کی مثال اس لئے نہیں دی کیونکہ وہ کلام فصیح میں نہیں پایا جاسکتا۔ قرآن پاک میں تو قطعاً نہیں پایا جاسکتا کیونکہ قرآن پاک کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا بلکہ اللہ تعالیٰ کے لئے وقوع بدل الغلط کے جواز کا قول بھی باطل ہے۔ ہاں اگر تغالط کے طور پر ہو تو کلام فصیح میں پایا جاسکتا ہے یعنی جان بوجھ کر غلط صورت کو ذکر کر دینا اور اسے بدل البداء کہتے ہیں یعنی ان تذکر المبدل منہ عن قصد ثم یبدولك ذکر البدل فتوھم انك غالط ۔ بدل بداء کو اکثر طور پر شعراء مبالغہ کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

## وَأَمَّا الْعَطْفُ فَلِتَفْصِيلِ الْمُسْنَدِإِلَيْهِ مَعَ اخْتِصَارٍ نَحْوُ جَاءَ نِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو ـــــ

**﴿ترجمہ﴾** اور بہرحال مسندالیہ پر عطف کرنا تو اختصار کے ساتھ مسندالیہ کی تفصیل کے لئے ہوتا ہے مثلاً آیا میرے پاس زید اور عمرو۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** مسندالیہ پر عطف کرنا چند وجوہ سے ہے (1) تفصیل مسندالیہ مع الاختصار (2) تفصیل مسند مع الاختصار کے لئے (3) یا سامع کو درست بات کی طرف لوٹانے کے لئے۔ (4) یا کسی حکم کو دوسری چیز کی طرف پھیرنے کے لئے۔ (5) متکلم کے شک کے سبب۔ (6) سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے۔ الختصر حروف عاطفہ کے معانی وخواص کے سبب مسندالیہ کو عطف لانے کے مرجحات ومقتضیات مختلف ہوتے رہیں گے۔ متن میں قول مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ مسندالیہ کو دو باتوں یعنی تفصیل اور اختصار کے سبب معطوف علیہ بنایا جاتا ہے مثلاً آپ "جاء نی زید وعمرو وبکر وسعد" کہتے ہیں تو اس میں تفصیل اس طرح ہے کہ آپ نے مجیئت کو مسندالیہ کے ہر فرد کے ساتھ مختص لفظاً یعنی زید، عمرو، بکر اور سعد کی طرف مسند کیا ہے اور اگر یہاں عطفِ مذکور نہ لاتے تو پھر آپ ان تمام کے لئے ایسا لفظ لاتے جو سب کو شامل ہوتا مثلاً جاء نی ثلاثة رجال یا جاء نی رجلان او اثنان من بنی فلان تو اس صورت میں تفصیل مذکور فوت ہو جاتی اور اختصار یوں ہے کہ عطف کے سبب آپ عامل کے اعادہ سے بچ گئے جس سے اختصار بھی حاصل ہو گیا۔ تفصیل تشریح میں ملاحظہ ہو۔

## مسند الیہ پر معطوف لانا

**﴿ــــ قولہ واما العطف الخ۔**

**سوال:** ماتن نے کہا کہ "مسندالیہ پر عطف کرنا" اور عطف سے متبادر الی الفہم تابع مخصوص یعنی جسے نحوی عطف بحرف کے نام سے موسوم کرتے ہیں مراد ہے اور عطف بحرف صفت ہے اور صفت کی علت بیان نہیں کی جاسکتی کیونکہ علت تو افعال کی بیان کی جاتی ہے کہ **قاعدہ** ہے "لایعلل الا الاحداث۔ یا۔ لایعلل الا الافعال" معلوم ہوا کہ اسکی علت میں "فلتفصیل المسندالیہ مع الخ وغیرہ کو ذکر کرنا درست نہیں ہے۔

**جواب:** یہاں عطف سے مشہور معنی (تابع مخصوص) مراد نہیں کہ اعتراض لازم آئے بلکہ معنی مصدری مراد ہے یعنی جعل الشیء معطوفا علی المسند الیہ کہ کسی شی کا مسند الیہ پر عطف کرنا (کما مر غیر واحد) اور یہ جعل مذکور بھی ایک فعل ہے لہٰذا اسکی علت بیان کرنا درست ہے۔

**سوال:** جعل مذکور تو جاعل کے اوصاف سے ہے پھر اسے مسند الیہ کا وصف کیسے بنادیا۔

جواب جعل مذکور سے مجازاً اس کا معنی لازم مراد لیا ہے ای کون المسند الیہ معطوفا علیہ یعنی مسند الیہ کو معطوف علیہ بنانا اور یہ مسند الیہ کی ہی صفت ہے لہٰذا عطف کو مسند الیہ کے اوصاف میں ذکر کرنا درست ہے۔

﴿---**قولہ فلتفصیل المسند الیہ** الخ۔ مسند الیہ کو معطوف علیہ بنایا جاتا ہے تاکہ مسند الیہ کی تفصیل کو اختصار کے ساتھ بیان کیا جاسکے یعنی عطف علی المسند الیہ کی علت دو باتوں کا مجموعہ ہے ایک تفصیل اور دوسری اختصار مثلاً جاء نی زید و جاء نی عمرو میں تفصیل تو ہے مگر اختصار نہیں کیونکہ عامل کا تکرار ہے جو اختصار کے منافی ہے نیز یہ مثال مسند الیہ کے معطوف علیہ ہونے کی بھی نہیں کیونکہ اس میں عطف جملہ علی الجملہ ہے۔ مثال تفصیل و اختصار "جاء نی زید و عمرو" اس مثال میں فعل کی تفصیل پر دلالت کے بغیر ہی (کہ وہ اکھٹے آئے یا یکے بعد دیگرے مہلت و وقفہ سے یا بغیر مہلت و وقفہ کے آئے) فاعل (مسند الیہ) کی تفصیل ہے کہ وہ زید اور عمرو وغیرہ ہیں یعنی فعل کے عدم اعادہ سے اختصار اور فاعل و مسند الیہ کے ہر فرد کو اس کے مختص لفظ کے ساتھ ذکر کرنے سے تفصیل حاصل ہوئی ہے۔

﴿---**قولہ مع اختصار** الخ۔ اس قید کے احترازی بننے میں دو قول ہیں۔ (اول) مع اختصار کی قید سے جاء نی زید و جاء نی عمرو جیسی امثلہ سے احتراز ہو گیا اور یہی مذہب علامہ تفتازانی کا مختار ہے کما مر فیہ البحث۔ (دوئم) اس قید کے ذریعے" جاء نی زید جاء نی عمرو "بغیر عطف جیسی امثلہ سے احتراز ہو گیا۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں مع اختصار کو اس جیسی امثلہ کے لئے محترز بنانا درست نہیں کیونکہ یہاں تفصیل مسند الیہ پر سرے سے دلالت نہیں اور "خروج" دخول کی فرع ہے تو جب ایک شی داخل ہی نہیں تو اسے خارج کیسے کریں گے بلکہ شیخ عبدالقاہر جرجانی کی تصریح کے مطابق تو کلام ثانی (جاء نی عمرو) کلام اول (جاء نی زید) سے اعراض پایا جارہا ہے یعنی اس کا معنی یوں ہوا "زید آیا۔ نہیں بلکہ عمرو آیا" الختصر مثال مذکور میں اگر عطف ملحوظ بھی مانیں تو بھی تفصیل کی مثال تو بن سکتی ہے مگر اختصار کی مثال نہیں بن سکتی۔ ہاں اگر اس میں حرف عطف کو مقدر مان لیا جائے تو پھر یہ وہی صورت بن جائیگی جسے ہم بیان کر چکے ہیں معلوم ہوا کہ قول اول ہی صحیح ہے۔

**سوال:** ماتن "مع اختصار" نکرہ لائے ہیں معرفہ یعنی مع اختصارہ کیوں نہیں لائے جیسا کہ اکثر مقامات پر ماتن کا اسلوب رہا ہے۔

**جواب:** اگر ماتن اختصار کو معرفہ لاتے تو "لام تعریف یا اضافت" (جیسا کہ اعتراض میں مذکور ہوا) سے لاتے تو اختصار مسند الیہ کا وہم پیدا ہوسکتا تھا یعنی یہ وہم پیدا ہوسکتا تھا کہ یہاں مسند الیہ کا اختصار مرادہ کیونکہ اضافت اور لام تعریف سے یہی بات متبادر ہوتی ہے جبکہ یہاں اختصار مسند الیہ مراد نہیں بلکہ اختصار کلام مراد ہے تو جب سے نکرہ استعمال کیا تو ماقبل سے مغائرت ثابت ہوگئی جس سے معلوم ہوا اختصار مسند الیہ مراد نہیں ہے۔

**أَوِالْمُسْنَدِ كَذٰلِكَ نَحْوُ جَاءَ نِیْ زَيْدٌ فَعَمْرٌو أَوْ ثُمَّ عَمْرٌو أَوْ جَاءَ نِیْ الْقَوْمُ حَتّٰى خَالِدٌ ــــــ**

﴿ترجمہ﴾ یا مسند (کی تفصیل) کے لئے اسی طرح مثلاً آیا میرے پاس زید پس عمرو یا پھر عمرو یا آئی میرے پاس قوم حتی کہ خالد (بھی آیا)۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن مسند الیہ کو معطوف لانے کے ایک اور مرجح ومقتضی کو ذکر کررہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ مسند الیہ پر عطف کیا جاتا ہے تاکہ مسند کی تفصیل اختصار کے ساتھ حاصل ہوسکے مثلاً جاء نی زید فعمرو او ثم عمرو او جاء نی القوم حتی خالد وغیرہ حروف عطف شامل کرتے ہیں۔ان مثالوں میں دو مذکوروں میں سے ایک (زید) کا آنا مثلاً "جاء نی زید فعمرو" میں دوسرے (عمرو) سے پہلے مہلت یا بغیر مہلت کے حاصل ہوا ہے۔تینوں حروف عاطفہ تفصیل مسند میں مشترک ہیں مگر فرق یہ ہے کہ فاء تعقیب بغیر تراخی، ثم تعقیب مع التراخی اور حتی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ترتیب خارجی سے قطع نظر اس کے ماقبل کے اجزاء ذہن میں اضعف سے اعلیٰ یا اعلیٰ سے اضعف کی طرف مترتب ہیں کیونکہ اس میں ترتیب ذہنی ہی مشروط ہے چاہے مطابقت خارجی پائی جارہی ہو یا نہ پائی جارہی ہو مثلاً آپ کہتے ہیں کہ "مات کل اب لی حتی آدم" میرے سب باپ وفات پاگئے حتی کہ آدم علیہ السلام بھی۔اس مقولہ میں "آدم" حتی کے بعد ذکر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا باپ پہلے اور آدم علیہ السلام بعد میں وفات پاگئے ہیں تو تفصیل مسند کا معنی یہ ہوا کہ مسند (فعل یعنی مات) کو اولاً متبوع (اَبٌ لی) کے متعلق اعتبار کیا اور پھر ثانیاً اس کے تابع (آدم) کے متعلق ہونے کو اس اعتبار سے جانا کہ یہ اجزائے متبوع میں اقوی (جیسا کہ آدم علیہ السلام) یا اضعف (جیسا کہ آرہا ہے) ہے۔

﴿......قوله او المسند الخ۔

﴿نوٹ﴾ حتی کے مابعد وماقبل کے ساتھ ملابسۃ فعل کی تین صورتیں ہیں (1) حتی کے مابعد کے ساتھ فعل کی ملابست حتی کے ماقبل اجزاء کے ساتھ ملابست سے پہلے ہو مثلاً مات کل اب لی حتی آدم کہ اس سے یہ بات سمجھ آرہی ہے کہ موت "کل اب" سے پہلے متعلق ہوئی اور آدم علیہ السلام کے ساتھ بعد میں متعلق ہوئی حالانکہ ترتیب خارجی اس کا عکس ہے یعنی آدم علیہ السلام کی وفات پہلے اور دیگر کی بعد میں مگر فعل کا تعلق حتی کے ماقبل (اب لی) کے ساتھ ذہن میں پہلے کیا ہے اور حتی کے مابعد کے ساتھ بعد میں کیا ہے اور یہ ملابست فعل کی پہلی صورت ہے (2) حتی کے مابعد کی ملابست حتی کے ماقبل اجزاء کے ساتھ "ملابست فعل" کے دوران ہوئی مثلاً مات الناس حتی الانبیاء کہ اس مثال سے تو یہ بات مفہوم ہورہی ہے کہ الناس کے ساتھ ملابست فعل مقدم اور الانبیاء کے ساتھ ملابست فعل مؤخر ہوئی حالانکہ فی الواقع "حتی" کے مابعد کے ساتھ ملابست فعل حتی کے ماقبل کے ساتھ ملابست کے دوران ہی ہوئی تھی۔(3) حتی کے ماقبل ومابعد کے ساتھ ملابست فعل ایک ہی زمانے میں ہو مثلاً جاء نی القوم حتی خالد جب تمام لوگ اکٹھے آئے ہوں تو یہاں الفاظ سے یہ مفہوم ہورہا ہے کہ حتی کے ماقبل کے ساتھ ملابست فعل پہلے ہوئی اور حتی کے مابعد (خالد) کے ساتھ ملابست فعل بعد میں ہوئی حالانکہ درحقیقت تمام لوگ ایک ہی وقت میں آئے تھے۔تو حتی کا مابعد مذکورہ تمام مثالوں میں یا تو حتی کے ماقبل سے اقوی واعلیٰ ہے جیسا کہ پہلی دو صورتوں میں یا ان سے ادنی ہے جیسا کہ آخری صورت میں ممکن ہے۔المختصر حتی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے اجزاء قطع نظر خارج کے ذہن میں ایسی ترتیب کے ساتھ ہیں کہ حتی کے ماقبل کے ساتھ تعلق فعل پہلے ہوا اور حتی کے مابعد کے ساتھ تعلق فعل ذہناً بعد میں ہوا ہے۔

﴿......**قولہ کذالک** الخ۔کذالک سے مراد ہے کہ مسند کی تفصیل مع اختصار مراد ہو تو مسندالیہ کو معطوف علیہ بنایا جائے گا اور اس قید کے ساتھ "جاء نی زید وبکر بعدہ بیوم او سنة" جیسی امثلہ سے احتراز ہو گیا کیونکہ ان میں تفصیل مسند تو ہے مگر اختصار نہیں پایا جارہا ہے۔

**سوال:۔** حروف ثلاثہ میں مسندالیہ کی بھی تفصیل ہو رہی ہے لہٰذا ماتن کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ "او لتفصیل المسندالیہ والمسند الخ"

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ حاصل بالمقصود اور حاصل بالتبع میں فرق ہوتا ہے کما مر غیر واحد۔﴿**ثانیاً**﴾ **قاعدہ** ہے کہ ان الکلام اذا اشتمل علی قید زائد علی مجرد الاثبات والنفی فھو الغرض الخاص والمقصود من الکلام کہ جب کلام اثبات ونفی کے علاوہ کسی قید زائد پر مشتمل ہو تو وہی قید غرض اصلی اور کلام کا مقصود ہوتی ہے۔تو گویا ان مثالوں میں تفصیل مسندالیہ معلوم تھی لہٰذا فاء عاطفہ تعقیب مع الوصل کی غرض کے لئے ،ثم تعقیب مع التراخی اور حتی کے ساتھ عطف لانے کی غرض کے متعلق آپ تفصیلی گفتگو پڑھ چکے ہیں یعنی کلام اسی غرض کے لئے لایا گیا ہے جس پر فاء ،ثم اور حتی عاطفہ دلالت کر رہے ہیں۔بس اسی غرض اصلی کا اعتبار کرتے ہوئے تفصیل مسند کے باب کو تفصیل مسندالیہ کے باب سے علیحدہ ذکر کیا کیونکہ تفصیل مسند حاصل بالمقصود اور تفصیل مسندالیہ حاصل بالتبع ہے اور حاصل مقصود اور حاصل غیر مقصود میں فرق ہوتا ہے کما مر غیر واحد۔

وھذا البحث مما اوردہ الشیخ فی دلائل الاعجاز ووصی بالمحافظة علیہ۔

---

**اَوْ رَدِّ السَّامِعِ اِلَى الصَّوَابِ نَحْوُ جَاءَ نِىْ زَيْدٌ لَا عَمْرٌو......**

﴿**ترجمہ**﴾ یا (مسندالیہ پر عطف لانا) سامع کو درست بات کی طرف لوٹانے کے لئے ہوتا ہے مثلاً میرے پاس زید آیا عمرو نہیں (آیا)۔۔۔۔

---

﴿**خلاصہ**﴾ مسندالیہ کو معطوف علیہ بنایا جاتا ہے تاکہ سامع کو غلطی سے درست بات کی طرف لوٹایا جاسکے مثلاً جاء نی زید لاعمرو ۔یہ کلام ایسے شخص سے کرتے ہیں جو یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ عمرو آیا زید نہیں آیا تو جب آپ نے یہ کلام کیا تو اس میں قصر قلب ہو گیا یعنی سامع عمرو کے آنے کا معتقد تھا تو آپ نے اس کے اعتقاد کے خلاف کلام کیا تو یہ قصر قلب ہو گیا یا زید وعمرو دونوں کے آنے کا معتقد ہے یعنی مسندالیہ کے ساتھ شرکت غیر کا معتقد تھا تو آپ نے اس کلام کے ذریعے قصر افراد کرتے ہوئے کہا کہ عمرو اور زید دونوں نہیں آئے فقط زید آیا ہے۔المختصر عطف بہ "لا" قصر افراد وقلب میں مستعمل ہوتا ہے۔

---

﴿......**قولہ او رد السامع** الخ۔

**سوال:۔** آپ نے حروف عاطفہ کے بیان میں قصر کی دو ہی قسمیں یعنی قصر قلب اور قصر افراد کو بیان کیا ہے حالانکہ قصر کی کچھ اور اقسام (مثلاً قصر تعیین) بھی ہیں جن کو بیان کرنا چاہیے تھا جبکہ ماتن نے انھیں بیان نہیں کیا۔

**جواب:۔** لا عاطفہ کے علاوہ کوئی بھی حرف قصر تعیین میں مستعمل نہیں ہوتا ہے کیونکہ قصر تعیین میں مخاطب وسامع شاک ہوتے ہیں۔انھیں گمان یا اعتقاد کے طور پر کوئی حکم حاصل ہی نہیں ہوتا کہ اسے غلط سے درست بات کی طرف لوٹایا جاسکے کیونکہ خطاء وصواب تو احکام میں بولے جاتے ہیں جبکہ شاک حکم سے خالی ہوتا ہے۔لہٰذا آپ قصر تعیین کی امثلہ بھی ملاحظہ نہیں کریں گے۔

**سوال:۔** قصر کی بحث میں عطفِ "لا" کے مقام پر علامہ تفتازانی کے کلام سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ عطف بہ لا کے ساتھ اس شخص سے

خطاب کیاجائے گا جو تعیین کے بغیر دونوں میں سے ایک کے آنے کا معتقد ہو۔تو اسے دونوں میں سے ایک کے آنے کا اعتقاد ہے لہٰذا یہاں رد السامع الی الصواب نہیں پایا جاسکے گا کیونکہ اسے بغیر تعیین کے کسی ایک کے آنے کا اعتقاد ہے لہٰذا یہاں "لا" حفاظت عن الخطا کے لئے مستعمل ہوگا اور یہ عطف بہ لا کا ایک اور نکتہ ہوگیا جسے عطف مسندالیہ کے باب میں چھوڑ دیا گیا ہے۔

**جواب:۔** المختصر عطف بالا میں دو احتمال ہیں (1) اگر یہ لحاظ ہو کہ یہ عطف بالا "رد سامع عن الخطاء الی الصواب" کے لئے ہے تو یہ لا قصر قلب یا قصر افراد کے لئے مستعمل ہوگا، (2) اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ "عطف بالا" سامع کو غلطی سے محفوظ رکھنے کے لئے لایا گیا ہے تو اس عطف کو قصر تعیین میں استعمال کرنا بھی جائز ہوگا۔ معلوم ہوا کہ "لا عاطفہ" کے علاوہ کوئی حرف عطف قصر تعیین کا احتمال نہیں رکھتا۔

**﴿نوٹ﴾** عطف بہ لفظ "لٰکن" بھی رد سامع الی الصواب کے لئے آتا ہے مگر اس میں اور عطف بالا میں دو طرح سے فرق ہے (اول) کہ عطف بالا نفی شرکت کے لئے آتا ہے اور عطف بالٰکن نفی شرکت (قصر افراد) کے لئے مستعمل نہیں ہے۔ مثلاً ما جاء نی زید ولکن عمرو۔ یہ کلام اس شخص سے کیا جاتا ہے جو فقط بحیثیت زید کا معتقد ہو عمرو کے آنے کا اعتقاد نہ رکھتا ہو (قصر قلب) اور یہ قصر افراد میں مستعمل نہیں یعنی اس شخص سے نہیں بولا جاسکتا جو دونوں کے اکٹھا آنے کا معتقد ہو۔۔ ہاں علمائے نحو نے اسے انتفائے مجیئت عن الجمیع (قصر افراد) کے لئے بھی مستعمل مانا ہے کیونکہ انھوں نے اسے استدراک کے لئے وضع کیا ہے جو قصر افراد کی صورت میں متحقق ہے مثلاً جب کسی نے کہا "ما جاء نی زید" اس سے وہم ہوا کہ مجیءعمرو کی بھی نفی ہے کیونکہ ان دونوں میں مشارکت و مصاحبت تھی تو جب "لکن عمرو" کہا تو وہم مذکور کی نفی ہوگئی اور پورا جملہ یوں بنا "ما جاء نی زید ولکن عمرو۔" (دوئم) فرق یہ ہے کہ "لا" اثبات کے بعد قصر القلب یا افراد کے لئے مستعمل ہوگا کما مر اور علمائے بیانین کے نزدیک "لکن" نفی کے بعد اثبات کے لئے فقط قصر قلب کی صورت میں مستعمل ہوگا کما مر فی ما جاء نی زید ولکن عمرو اور علمائے نحو کے نزدیک فقط قصر افرد کے لئے مستعمل ہوگا۔

**سوال:۔** علمائے بیانین کہتے ہیں کہ لٰکن قصر افراد کے لئے مستعمل نہیں جبکہ علمائے نحو کے قول سے لٰکن کا قصر افراد کے لئے مستعمل ہونا محقق ہے۔ معلوم ہوا کہ علمائے بیانیین اور علمائے نحو کے اقوال میں باہم تعارض ہے اور تعارض قدرے تردد کا سبب ہے لہٰذا تعارض کے ذریعے تردد کو ختم کیا جائے۔

**جواب:۔** علمائے نحو کا لکن کو قصر افراد کے لئے مستعمل کرنا انکی اپنی اصطلاح ہے مگر علمائے بیانیین کی اصطلاح میں لکن قصر افراد کے لئے مستعمل نہیں۔ ولا مناقشة فی الاصطلاح۔

**﴿نوٹ﴾** ائمہ بلاغت کے نزدیک چونکہ "لکن" فقط قصر قلب کے لئے ہی ہے یعنی استدراک کے لئے نہیں ہے کیونکہ مخاطب قصر قلب میں عکس کا معتقد ہوتا ہے یا اس میں متردد ہوتا ہے۔ بس معلوم ہوا کہ معطوف اور معطوف علیہ کے مابین اعتقاد میں اتصال نہیں پایا جارہا جو کہ منشائے توہم تھا جس پر لکن استدراکیہ لایا جاتا ہے اور جہاں منشاء توہم ہی نہ ہو وہاں استدراک کیسا۔ ہماری اس تقریر سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله" پر وارد ہونے والا اعتراض مندفع ہوگیا جس کا حاصل یہ ہے کہ لکن استدراک کے لئے مستعمل ہے اور ابوت نفی رسالت کے لئے موہم نہیں ہوسکتی کیونکہ ابوت ونفی رسالت میں کوئی اتصال وعلاقہ نہیں ہے لہٰذا سامع ومخاطب کے ذہن میں

استدراک کیسے متحقق ہوسکتا ہے تو ہم مختصراً یوں جواب دیں گے کہ "لکن" استدراک کے بغیر فقط قصر قلب کے لئے مستعمل ہے کیونکہ مشرکین نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کی حضرت زید کے لئے ابوت اور رسالت کی نفی کے معتقد تھے تو اللہ تعالیٰ نے قصر قلب کرتے ہوئے ان کے اعتقاد کو مقلوب کر دیا۔

**اَوْ صَرْفُ الْحُكْمِ اِلٰى آخَرَ نَحْوُ جَآءَ نِىْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو اَوْ مَا جَآءَ نِىْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو..........**

**﴿ترجمہ﴾** یا حکم کو کسی دوسرے کی طرف پھیرنے کے لئے (مسندالیہ پر عطف کیا جاتا ہے) مثلاً میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو آیا، یا میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو نہیں آیا۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن مسندالیہ پر عطف لانے کے مرجح و مقتضی بیان فرما رہے ہیں۔ مرجحات عطف میں سے یہ بھی ہے کہ مسندالیہ کو معطوف علیہ لایا جاتا ہے تاکہ حکم کو ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کی جانب پھیرا جاسکے۔

﴿.....**قولہ او صرف الحکم الی** الخ۔ **﴿تمہید﴾** ماتن کے قول پر گفتگو کرنے سے قبل ایک تمہید ضروری ہے۔ تمہید کا خلاصہ یہ ہے کہ صرف حکم عن المحکوم علیہ الی محکوم علیہ آخر (ایک محکوم علیہ سے کسی دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم پھیر دینا) کے بارے میں تین مذہب ہیں (1) امام مبرد فرماتے ہیں کہ صرف حکم کا مطلب ہے کہ محکوم علیہ ثانی سے حکم لازمی طور پر پھیر دیا گیا ہے۔ رہا محکوم علیہ اول تو اس کے لئے ثبوت حکم اور نفی عن الحکم دونوں احتمال ہیں۔ (2) ابن حاجب فرماتے ہیں کہ ثانی سے حکم کی قطعی نفی کر دی گئی ہے اور اول کے لئے حکم قطعاً ثابت کر دیا گیا ہے۔ ان دونوں قولوں کے مطابق حکم ماقبل سے مابعد کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے۔ (3) جمہور فرماتے ہیں کہ ثانی کے لئے حکم حقیقی و قطعی طور پر ثابت ہو چکا ہے اور اول کے لئے ثبوت حکم یا نفی عن الحکم دونوں محتمل ہیں۔ جمہور کے قول کے مطابق ماقبل حکم کی ضد مابعد کے لئے منتقل ہوئی ہے اور حرف عطف کا ماقبل مسکوت عنہ کے حکم میں ہے

**سوال:۔** جمہور کے قول کے مطابق ماقبل حکم کی ضد مابعد کے لئے منتقل ہوئی ہے اور حرف عطف کا ماقبل مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یعنی جمہور کے قول کے مطابق حکم محکوم علیہ اول (معطوف علیہ) سے محکوم علیہ ثانی (معطوف) کی طرف منصرف نہیں ہوا بلکہ حکم منصرف کی ضد منتقل ہوئی ہے۔ یہ بات جمہور کے مذہب پر اشکال ہے یعنی یہاں حکم نہیں پھیرا جاتا ہے بلکہ حکم کی ضد پھیری جاتی ہے مثلاً "ما جاء نی زید بل عمرو (زید نہیں آیا بلکہ عمرو آیا)" مثال مذکور میں زید سے حکم منفی (عدم مجیئت) کو پھیر کر عمرو کی طرف نہیں کیا گیا کیونکہ زید سے حکم منفی کی نفی کی گئی ہے اور عمرو (تابع) کے لئے جو ثابت کیا گیا ہے وہ حکم منفی نہیں بلکہ حکم مثبت ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ صرف حکم نہ پایا گیا بلکہ حکم (عدم مجی) کی ضد (مجی یعنی عمرو کا آنا) لازم آئی اور حکم سے ضد حکم کا لزوم جائز نہیں ہے۔ کلام مثبت کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے صرف فرق اتنا سا ہوگا کہ کلام منفی میں حکم منفی سے حکم مثبت کی طرف انتقال ہوتا ہے اور کلام مثبت میں حکم مثبت سے حکم منفی کی طرف تغیر ہوتا ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** جواب کا ماحاصل یہ ہے کہ صرف حکم سے باعتبار نسبت حکم کا تغیر مراد ہے اور یہ معنی جمہور کے مذہب میں موجود ہے کیونکہ اول سے فعل مثبت یا فعل منفی کی نسبت حکم کو اول سے متغیر و متبدل کر کے حکم ثانی کی طرف کر دیا جاتا ہے تو اب "جاء نی زید بل عمرو" کا معنی

ہوا کہ زید آیا نہیں بلکہ عمرو آیا اور ما جاء نی زید بل عمرو "عدم مجیئت کی نسبت کو اول (زید) سے متغیر ومتبدل کر کے ثانی (عمرو) کی طرف کر دیا ہے اور اول مسقوط عنہ کے درجہ میں ہے اور صرف حکم کے لئے اتنا کافی ہے۔ فلا اعتراض علی الجمہور۔ ﴿ثانیاً﴾ نسبت کے اعتبار سے محکوم علیہ کا تغیر مراد ہے مثلاً پہلے حکم مثبت یا حکم منفی کی نسبت محکوم علیہ اول (معطوف علیہ) کی طرف ہوتی ہے اور پھر پہلے محکوم علیہ کو مسقوط وغیر معتبر مان کر حکم محکوم علیہ ثانی (معطوف) کی طرف تبدیل کر دیا۔

بعد از تمہید مسند الیہ کو معطوف علیہ لایا جاتا ہے تاکہ حکم کو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی جانب پھیرا جا سکے۔ مثلاً جاء نی زید بل عمرو یا ما جاء نی زید بل عمرو ۔ میں بل عاطفہ نے متبوع (محکوم علیہ اول) سے پھیر کر تابع (محکوم علیہ ثانی) کی طرف کر دیا ہے اور متبوع (محکوم علیہ اول) مسقوط عنہ کے حکم میں ہے، ثانی سے قطعاً حکم کی نفی نہیں کی گئی (جبکہ ابن حاجب کے نزدیک ثانی سے قطعاً حکم کی نفی کر دی گئی ہے) ۔صرف حکم کا یہ معنی کلام مثبت میں تو ظاہر و یقینی ہے مگر کلام منفی کے لئے ہمارے پاس تین صورتیں ہیں۔ (1) امام مبرد کے مذہب پر صرف حکم کا مطلب ہو "نفی الحکم عن التابع "اور متبوع کو ثبوت ونفی کا محتمل مان کر مسقوط عنہ کے حکم میں رکھیں اور "ما جاء نی زید بل عمرو "کا معنی یہ بنے کہ عمرو نہیں آیا اور زید کی مجیئت وعدم مجیئت محتمل ہی رہے۔ (2) "نفی الحکم عن التابع "کو تحقق ومقطوع مانیں یعنی تابع سے حکم کی نفی قطعی طور پر ہو اور متبوع کے لئے ثبوت حکم کو بھی مقطوع و متحقق ہو جیسا کہ ابن حاجب کا مذہب ہے اور "ما جاء نی زید بل عمرو "کا معنی یہ بنے کہ عمرو قطعاً نہیں آیا اور زید قطعاً آیا ہے۔ ان دونوں اقوال کے مطابق صرف حکم کا معنی ظاہر ہے۔ (3) صرف حکم کا مطلب ہو کہ "ثبوت الحکم للتابع "یعنی تابع کیلئے حکم ثابت ہو اور متبوع "مجی وعدم مجی ء" دونوں کا محتمل ہو اور "ما جاء نی زید بل عمرو "کا معنی یہ بنے کہ عمرو قطعاً آیا اور زید کا آنا یا نہ آنا محتمل ہے۔ احتمال ثالث پر وہی اشکال وارد ہوتا ہے جو جمہور کے مذہب میں تفصیلاً گزر چکا ہے۔

---

**اَوْ لِلشَّکِّ أَوِ التَّشْکِیْکِ نَحْوُ جَاءَ نِیْ زَیْدٌ أَوْ عَمْرٌو.......**

---

**﴿ترجمہ﴾** مسند الیہ پر عطف شک یا شک میں ڈالنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً میرے پاس زید یا عمرو آیا۔۔۔۔۔۔

---

**﴿خلاصہ﴾** ماتن مسند الیہ کو معطوف علیہ لانے کا ایک اور مرجح و مقتضی بیان کر رہے ہیں یعنی کبھی مسند الیہ کو معطوف علیہ لایا جاتا ہے کیونکہ متکلم شک میں ہوتا ہے یا اگرچہ متکلم غیر شاک ہوتا ہے مگر سامع ومخاطب کو شک میں ڈالنا چاہتا ہے تو مسند الیہ کو "او عاطفہ" کے ذریعہ معطوف علیہ بناتا ہے۔

---

﴿......**قولہ او الشک او التشکیک** الخ۔

**سوال:۔** تشکیک میں شک بھی پایا جاتا ہے لہٰذا شک کے ذکر کے بعد تشکیک کا ذکر مستدرک ہوا۔

**جواب:۔** شک وتشکیک میں فرق یہ ہے کہ تشکیک میں متکلم "مخاطب وسامع" کے دل میں شک وشبہ ڈالنا چاہتا ہے اور شک میں حکم کو سامع ومخاطب سے مخفی رکھنا اور شک میں ڈالے بغیر (تشکیک) ترک تعیین کرنا مقصود ہوتا ہے۔ تو اگرچہ تشکیک میں شک بھی پایا جاتا ہے مگر وہ غیر مقصود ہو کر اور حاصل بالمقصود اور حاصل بالتبع کا حکم بارہا پڑھ چکے ہیں۔

**سوال:۔** شک وتشکیک دو الگ مرجح و مقتضی تھے تو پھر مثال ایک کیوں بیان کی۔

**جواب:۔** ایک مثال پر اس لئے اکتفاء کیا کیونکہ یہ شک وتشکیک دونوں کی مثال واقع ہوسکتی تھی یعنی اگر"متکلم" زید وعمرو کے جائی ہونے سے جاہل ہے تو یہ شک کے لئے ہے اور اگر دونوں کے جائی ہونے کا عالم ہے تو بعینہ یہی مثال تشکیک کے لئے ہوگی کیونکہ وہ تو جانتا تھا کہ دونوں آئے ہیں مگر سامع ومخاطب کو"او عاطفہ" کے ذریعے شک میں ڈالنا چاہتا ہے کہ زید یا عمرو آیا، دونوں نہیں آئے۔

**﴿نوٹ﴾** او معنی مذکور کے علاوہ بھی کئی دوسرے معانی کے لئے آتا ہے۔ابہام کے لئے مثلاً انا وایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین۔ تخییر کے لئے یا اباحت کے لئے بھی او عاطفہ کو استعمال کیا جاتا ہے مثلاً ایدخل الدار زید او عمرو۔ تخییر واباحت میں اتنا سا فرق ہے کہ اباحت میں جمع جائز ہوتی ہے جبکہ تخییر میں دو میں سے ایک کا اختیار ہوتا ہے اور او عاطفہ کو اسی بات یعنی احد الامرین یا احد الامور کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

## وَأَمَّا الْفَصْلُ فَلِتَخْصِيصِهِ بِالْمُسْنَدِ...........

**﴿ترجمه﴾** اور بہرحال مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل لانا تو مسند کیساتھ تخصیص کے لئے ہوتا ہے۔

**﴿خلاصه﴾** ماتن جب مسندالیہ کے توابع کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب مسندالیہ کے ایک اور حال کو بیان کرنے جارہے ہیں یعنی مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل لانا۔خلاصہ بحث یہ ہے کہ مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل لانا مسند کو مسندالیہ کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہوتا ہے۔اس کے علاوہ بھی مرجحات فصل ہیں جیسا کہ مبتداء کو"خبر اور صفت" سے ممتاز کرنے کے لئے مثلاً زید هو القائم۔ایسے ہی بھی مسندالیہ کو ضمیر فصل لانا تاکید کے لئے بھی ہوتا ہے جیسا کہ جب مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہوں تو وہاں مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل تاکید کے لئے لائی جائیگی مثلاً ان الله هو الرزاق۔

## مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل لانا

**﴿......قوله واما الفصل** الخ۔

**سوال:۔** فصل کرنا تو متکلم کی صفت ہے لہٰذا اسے مسندالیہ کا وصف بنانا کیسے درست ہوا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** فصل کا مشہور معنی(مصدر) مراد نہیں بلکہ فصل سے مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل لانا مراد ہے یعنی مضاف محذوف ہے عبارت یوں تھی"ایراد الفصل یا ضمیر الفصل" اور یہ مسندالیہ کی صفت ہے کما مر۔**﴿ثانیاً﴾** یہاں فصل مصدر ہی ہے مگر مصدر مبنی للمفعول ہوکر مفصول کے معنی میں ہے اور مفصول ہونا مسندالیہ کی صفت ہے کما مر۔

**سوال:۔** فصل تو مسندالیہ ومسند دونوں سے ملاصق ومقترن ہے پھر اسے مسندالیہ کے احوال ہی میں ذکر کرنا اور مسند کے احوال میں نہ لانا درست نہ ہوا کیونکہ اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** یہاں ایراد ضمیر فصل کو احوال مسندالیہ میں ذکر کرنے کی وجہ ترجیح موجود ہے کیونکہ ضمیر فصل مسند کے ذکر سے قبل ہی مسندالیہ کے ساتھ ملاصق ومقترن ہوجاتی ہے مثلاً جب آپ نے مسندالیہ کو اولاً ذکر کرتے ہوئے کہا"زید" پھر ثانیاً ضمیر فصل ذکر کی"ھو" اور پھر ثالثاً مسند کو ذکر کیا۔معلوم ہوا کہ مسند سے پہلے ہی ضمیر فصل"مسندالیہ" کے ساتھ مقترن ہوجاتی ہے لہٰذا ضمیر فصل کو مسندالیہ کے احوال میں ذکر کرنا درست ہوا۔

**﴿ثانیاً﴾** ضمیر فصل سے معنی مسند الیہ ہی مراد ہوتا ہے یعنی زید ھو القائم میں ھو ضمیر سے نفس زید ہی مراد ہے لہٰذا ضمیر فصل کو مسند الیہ کے احوال میں ذکر کرنے کا مرجح موجود ہے لہٰذا ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئی۔ **﴿ثالثاً﴾** ضمیر فصل افراد، تثنیہ اور جمع میں مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے، مسند کے مطابق نہیں ہوتی۔ بس ثابت ہو گیا کہ ضمیر فصل کا زیادہ تعلق مسند الیہ کے ساتھ ہے بس اس تعلق کی زیادتی کے سبب ضمیر فصل کو مسند الیہ کے احوال میں ذکر کر دیا۔ ولا محذور فیہ۔

**﴿……قولہ فلتخصیصہ بالمسند الخ۔**

اس جملہ پر گفتگو کرنے سے قبل تمہید۔　تخصیص کے بعد آنے والے باء جارہ کے بارے میں دو احتمال ہیں اول مقصور پر داخل ہو اور دوئم مقصور علیہ پر داخل ہو۔ مقصور یا مقصور علیہ دونوں پر باء جارہ کا دخول جائز ہے مگر اولویت واغلبیت میں شارح تلخیص علامہ تفتازانی وسید میر شریف کا اختلاف ہے۔ علامہ سید میر شریف فرماتے ہیں کہ مقصور علیہ پر دخول باء اغلب واکثر ہے۔ شارح تلخیص کہتے کہ باء جارہ کا مقصور پر داخل ہونا اغلب ہے۔۔۔ یہی جمہور کا مذہب ہے اور علامہ میر سید شریف جرجانی نے بھی حواشی کشاف اور مطول کے حاشیہ پر شارح کی موافقت کی ہے کہ دخول الباء بعد التخصیص علی المقصور اکثر فی الاستعمال کیونکہ تخصیص شی بآخر کا مطلب یہ ہے کہ گویا آخر (دوسری شے) پہلی شی کے سبب اپنی نظائر سے ممتاز ہوئی پس باء کا مقصور پر داخل ہونا تو مجاز مشہور کے طریقہ پر ہے حتی کہ گویا وہ حقیقت بن گیا ہے یا تضمین کے طریقہ پر ہے اگرچہ مفہوم اصلی کے اعتبار سے مقصور علیہ پر داخل ہونے کا متقاضی ہے۔ مثلاً اختص الجود بزید کا مطلب ہے کہ "جود" زید ہی کے ساتھ مختص ہے یعنی جود زید کے علاوہ کسی اور میں نہیں پایا جاتا اور اگر مقصور علیہ پر داخل کریں تو ترجمہ یوں بنے گا کہ "زید" جود ہی کے ساتھ مختص ہے یعنی زید میں جود کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔　بعد از تمہید

خلاصہ یہ ہے کہ مسند اپنی خصوصیت کے ساتھ عقلاً کئی افراد کے متعلق ہو سکتا تھا تو جب ان افراد میں سے کسی ایک کو ذکر کر کے ضمیر فصل لائے تو یہ مسند "مسند الیہ مذکور" پر ہی مقصور ہو گیا۔ اگر باء کو مقصور پر داخل مانیں تو ترجمہ یوں بنے گا کہ کیونکہ "مسند" مسند الیہ ہی کے ساتھ مختص ہے یعنی زید ھو القائم میں مسند (القیام) مسند الیہ (زید) پر ہی مقصور و بند ہے اور اس سے آگے عمر و اور بکر وغیرہ کی طرف متجاوز نہیں ہے جیسے تخصیص کی مثال میں کہا جاتا ہے "خصصت فلاناً بالذکر" کہ میں نے فلاں ہی کو ذکر کے ساتھ خاص کیا یعنی میں نے فلان کے علاوہ کسی کا بھی ذکر نہیں کیا۔

**وَأَمَّا تَقْدِيمُهُ فَلِكَوْنِ ذِكْرِهِ أَهَمَّ إِمَّا لِأَنَّهُ الْأَصْلُ وَلَا مُقْتَضِيَ لِلْعُدُولِ عَنْهُ وَإِمَّا لِيَتَمَكَّنَ الْخَبَرُ فِي ذِهْنِ السَّامِعِ لِأَنَّ فِي الْمُبْتَدَاءِ تَشْوِيقًا إِلَيْهِ كَقَوْلِهِ شعر وَالَّذِي حَارَتِ الْبَرِيَّةُ فِيهِ. حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ وَإِمَّا لِتَعْجِيلِ الْمَسَرَّةِ أَوِ الْمُسَائَةِ لِلتَّفَاؤُلِ أَوِ التَّطَيُّرِ نَحْوُ سَعْدٌ فِي دَارِكَ أَوِ السَّفَّاحُ فِي دَارِ صَدِيقِكَ وَإِمَّا لِإِيهَامِ أَنَّهُ لَا يَزُولُ عَنِ الْخَاطِرِ أَوْ أَنَّهُ يَسْتَلِذُّ بِهِ وَإِمَّا لِنَحْوِ ذَالِكَ……**

**﴿ترجمہ﴾** اور بہر حال مسند الیہ کو مقدم لانا تو اسکے ذکر کے اہم ہونے کے لئے ہے یا تو اس سبب سے کہ یہی اصل ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضی بھی نہیں پایا جارہا اس لئے (تقدیم مسند الیہ اصل ہے) تاکہ سامع کے ذہن میں خبر اچھی طرح جاگزیں ہو سکے کیونکہ مبتداء میں خبر کی طرف شوق دلایا گیا ہوتا ہے مثلاً شاعر کا قول "وہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے مٹی سے پیدا ہونے والا حیوان ہے یا اس لئے کہ نیک فالی کے سبب مسرت کی جلدی یا بدشگونی کی وجہ سے مسائت کی تعجیل کے لئے مثلاً سعد (نیکبخت) تیرے گھر میں ہے اور سفاح (ظالم) تیرے دوست کے گھر ہے۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** یہاں سے ماتن مسند الیہ کو مقدم کرنے کے مرجحات ومقتضیات ذکر کررہے ہیں جو کہ یہ ہیں ﴿اول﴾ کیونکہ اس کا ذکر اہم ہوتا ہے اور اس اہمیت کی کئی صورتیں ہیں (1) ذکر اہم ہے کیونکہ وہ اصل ہے۔(2) اس لئے اہم ہے کیونکہ وہ خبر کو سامع کے ذہن میں جاگزین کرتا ہے کہ مبتداء میں خبر کے حصول کی طرف شوق دلانا ہوتا ہے۔(3) اس لئے مسند الیہ کو مقدم کردیا جاتا ہے تاکہ سرور یا برائی جلد محسوس ہو جائے۔(4) مسند الیہ کو اس لئے بھی مقدم کردیا جاتا ہے تاکہ یہ وہم ڈالا جا سکے کہ مسند الیہ مطلوب ومقصود ہونے کے سبب دل سے اترتا ہی نہیں۔(5) مسند الیہ کو اس لئے بھی مقدم کردیا جاتا ہے کہ اس سے لذت حاصل کرنا مقصود ہوتی ہے۔(6) ان کے علاوہ اظہار تعظیم یا اظہار تحقیر وغیرذالک کے لئے بھی مسند الیہ کو مقدم کردیا جاتا ہے۔ ﴿دوئم﴾ شیخ عبدالقاہر جرجانی فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم خبرِ فعلی کے ساتھ تخصیص کے فائدہ کے لئے بھی آتی ہے۔

## مبحث تقدیم المسند الیہ

**﴿.....قوله واماتقديمه** الخ۔

**سوال:** مسند الیہ پر تقدیم کا اطلاق کیسے ممکن ہے کیونکہ صاحب کشاف علامہ جاراللہ زمخشری نے تصریح کی ہے کہ مقدم ومؤخر کا اطلاق اس چیز پر کیا جاتا ہے جو اپنی جگہ سے ہٹ جائے۔ اس چیز پر تقدم وتأخر کا اطلاق نہیں ہوتا جو اپنی جگہ پر قائم رہے اور چونکہ مسند الیہ کو اپنی جگہ سے ہٹا کر کسی دوسری چیز پر مقدم ہی نہیں کیا جاتا تو پھر اس پر تقدیم وتأخیر کا اطلاق درست نہ ہوا۔

**جواب:** تقدیم سے مجازاً مسند الیہ کو ابتداءً "اول النطق" لانا مراد ہے نہ کہ تقدیم کا حقیقی معنی کہ اعتراض مذکور لازم آئے یعنی تقدیم کا لفظ مجازاً بولا گیا ہے۔

**﴿.....قوله فلكون ذكره اهم** الخ۔ مسند الیہ کو اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ اس کا ذکر اہم ہوتا ہے اور اس اہمیت کی کئی صورتیں ہیں کما مر آنفا۔

**سوال:** جب مسند الیہ کی تقدیم کا سبب اصلی اس کا اہم ہونا ہے جو اس کے اصل، تمکین وغیرہ مذکورہ تمام اسباب کا جامع ہے یعنی وہ بھی وجوہ اہمیت ہی ہیں تو پھر اس کے بعد ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔

**جواب:** اس میں کوئی شک نہیں کہ نکتہ تقدیم اہمیت ہی ہے مگر تقدیم میں صرف ذکر اہتمام ہی کافی نہیں بلکہ اہتمام کی جہت کا بھی معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ متکلم بلاغت کو بلغاء کے نزدیک اہتمام تقدیم کی متقاضی "جہات معتبرہ" معلوم ہوسکیں لہٰذا اہتمام کے بعد ان جہات کو علیحدہ ذکر

کرنا بھی ضروری تھا۔

﴿......**قوله واما لانه الاصل** الخ۔یعنی تقدیم مسند الیہ کی اہمیت کی جہات میں اسے ایک جہت مسند الیہ کی تقدیم کا واضع کی نظر میں راجح واصل ہوتا ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقتضی نہیں پایا جارہا ہو تو مسند الیہ کی تقدیم اصل وراجح ہوگی کیونکہ وہ محکوم علیہ ہے اور تحقق فی الخارج میں محکوم علیہ کا حکم (محکوم بہ یا خبر) سے قبل متحقق ہونا واجب تھا تو علماء نے ذکر میں بھی مقدم کردیا تاکہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مطابقت رہے۔اگر مقتضی عدول امر پایا گیا تو وہاں تقدیم مسند الیہ اصل وراجح نہ ہوگی جیسا کہ فاعل میں ہوتا ہے کیونکہ عامل کا مرتبہ یہ ہے کہ وہ معمول پر مقدم ہو اولاً تو اس لئے کہ عامل نے جب معمول (فاعل) میں اثر کیا تو عامل کی جانب تقدیم راجح ہوگئی لہٰذا اسے مقدم کیا جائے گا۔ثانیاً کیونکہ **قاعدہ** ہے **العامل علة فى المعمول** کہ عامل معمول کی علت ہوتی ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا "عامل" فاعل پر مقدم ہوگا مگر جب کوئی مقتضی عدول پایا گیا تو فاعل کو عامل پر مقدم کردیں گے **کماهو المتقرر فى النحو**۔

﴿......**قوله واما ليتمكن الخبر** الخ۔مسند الیہ کی تقدیم کی اہمیت کے مقامات میں سے ایک مقام تمکین خبر در ذہن سامع بھی ہے یعنی مسند الیہ کی تقدیم کی اہمیت اس لئے بھی ہے تاکہ خبر کو اچھی طرح سامع کے ذہن میں بٹھایا جاسکے کیونکہ مبتداء میں علم خبر کے حصول کی طرف شوق دلایا گیا ہوتا ہے اور **قاعدہ** ہے کہ" **الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلاتعب** "یعنی چاہت کے بعد حاصل ہونے والی چیز بے مشقت ملنے والی چیز سے زیادہ عزیز وپیاری ہوتی ہے۔

﴿......**قوله واما لتعجيل المسرة او** الخ۔مسند الیہ کی تقدیم کی اہمیت کی جہات میں سے ایک جہت تعجیل مسرت اور تعجیل برائی بھی ہے یعنی مسند الیہ کو اس اہمیت کی وجہ سے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ تعجیل مسرت حاصل ہوسکے مثلاً **سعد فى دارك** ۔یا تاکہ تعجیل مساءت حاصل ہوسکے مثلاً **السفاح فى دار صديقك** (ظالم یا خونریز تیرے دوست کے گھر میں ہے)۔

﴿......**قوله واما لايهام انه** الخ۔مسند الیہ کی اہمیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مسند الیہ کو مقدم کرکے متکلم یہ وہم ڈالنا چاہتا ہے کہ مسند الیہ متکلم کے دل سے زائل نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس کا مقصود ومطلوب ہے۔یا متکلم مسند الیہ کو مقدم کرکے یہ وہم ڈالنا چاہتا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اس کے لئے باعث لذت ہے کہ مسند الیہ اس کا محبوب ہے۔

﴿......**قوله واما لنحو ذالك** الخ۔یعنی اظہار تعظیم وتحقیر کی اہمیت کی وجہ سے بھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے۔اور تعظیم کئی طریقوں سے مستفاد ہوتی ہے (1) جوہر لفظ سے جیسے ابو فضل۔(2) اضافت سے جیسے ابن السلطان ۔(3) صفت سے جیسے رجل عالم ۔یہ طریقے تعظیم کے تھے اور تعظیم کا اظہار تقدیم سے حاصل ہوگا کیونکہ تقدیم اس بات پر دلالت کریگی کہ کلام شے مذکور کے لئے ہی چلایا گیا ہے۔

**قَالَ عَبْدُالْقَاهِرِ وَقَدْ يُقَدَّمُ لِيُفِيْدَ تَخْصِيْصَهُ بِالْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ اِنْ وَلِيَ حَرْفَ النَّفْيِ نَحْوُ مَااَنَا قُلْتُ هٰذَا اَيْ لَمْ اَقُلْهُ مَعَ اَنَّهُ مَقُوْلٌ لِغَيْرِيْ**

﴿**ترجمہ**﴾ شیخ عبد القاہر جرجانی نے کہا اور کبھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے تاکہ وہ خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کی تخصیص کا فائدہ دے اگر اس کے ساتھ حرف نفی ملا ہوا ہو مثلاً میں نے ہی نہیں کہا یہ یعنی میں نے اس (قول) کو نہیں کہا حالانکہ یقیناً

اسکو میرے غیر نے کہا ہے۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ تقدیم مسند الیہ جب حرف نفی کے ساتھ ملاحق ہو تو اس کے مفید تخصیص ہونے یا نہ ہونے میں شیخ عبدالقاہر جرجانی اور علامہ سکاکی کے مابین تھوڑا سا اختلاف ہے۔ شیخ کے مذہب کا مدار اس بات پر ہے کہ حرف نفی مسند الیہ سے ملاحق ومقدم ہو یعنی اگر حرف نفی مسند الیہ سے مقدم وملاحق ہو تو تقدیم مسند الیہ مفید برائے تخصیص اور اگر حرف اصلاً معدوم یا مؤخر ہو تو تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص اور کبھی تقوی کے لئے ہوگی۔ علامہ سکاکی کے نزدیک افادہ تخصیص کے لئے تین شرائط ہیں جن پر افادہ تخصیص کا مدار ہے (1) مسند الیہ کو مؤخر کریں تو وہ فاعل معنوی بنے اور مؤخر کرنا بھی جائز ہو۔ (2) یہ بھی فرض کرلیا جائے کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا پھر اسے تخصیص کے لئے مقدم کیا گیا۔ (3) کوئی مانع تخصیص بھی نہ ہو۔

﴿۔۔۔۔ **قوله قال عبدالقاهر** الخ۔ یہاں سے ماتن شیخ عبدالقاہر جرجانی کا تقدیم مسند الیہ کے بارے میں مذہب بیان فرمارہے ہیں اور یہ قول جملہ نکات اہمیت سے نہیں بلکہ یہ اہمیت کا مقابل ہے جیسا کہ تقدم مسند الیہ کے خلاصہ سے واضح ہے۔ شارح تلخیص علامہ تفتازانی کے بیان کے مطابق شیخ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام پر تقدیم وتاخیر کے اعتبار سے وجود نفی یا عدم نفی کی کل چار صورتیں ہیں (1) حرف نفی مسند الیہ پر مقدم ومتصل ہو۔ (2) حرف نفی اصلاً موجود ہی نہ ہو۔ (3) حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو۔ (4) حرف نفی مقدم اور مسند الیہ سے مفصول وغیر متصل ہو۔ چوتھی قسم کو اس لئے ترک کردیا گیا ہے کیونکہ ہم نے ولایت واتصال یا عدم وجود نفی کو ہی ملحوظ رکھ کر بحث چلائی ہے اور چونکہ چوتھی قسم انفصال پر مدل ہے لہٰذا ہماری بحث سے خارج ہے (اسی سبب یہ قسم جدول میں بھی مذکور نہیں ہے) ورنہ یہ ماتن کے قول "والا" کے تحت داخل ہے۔ اس مقام پر مسند الیہ کی بھی تین صورتیں ہیں (1) مسند الیہ نکرہ (2) مسند الیہ معرفہ باسم ظاہر (3) مسند الیہ معرفہ بامضمر۔ مذکورہ صورتوں میں جہاں حرف نفی مسند الیہ پر مقدم متصل ہوگا وہ تقدیم مفید تخصیص ہوگی عام ہے مسند الیہ نکرہ، معرفہ باسم ظاہر یا معرفہ بامضمر ہو۔ اگر حرف نفی اصلاً موجود ہی نہ ہو یا مسند الیہ سے مؤخر تو وہاں مسند الیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے مفید ہوگی اور کبھی تقوی کا فائدہ دیگی یعنی شیخ کے مذہب کا مدار حرف نفی پر ہے اگر حرف نفی مقدم متصل ہے تو تقدیم مسند الیہ مفید برائے تخصیص اور اگر حرف نفی اصلاً معدوم یا مؤخر ہو تو تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص اور کبھی تقوی کے لئے ہوگی۔ انکی تفصیل جدول سے سمجھ سکتے ہیں۔

**تفصیل مذہب علامہ سکاکی**۔ علامہ سکاکی کے نزدیک افادہ تخصیص کے لئے تین شرائط ہیں جن پر افادہ تخصیص کا مدار ہے (1) مسند الیہ کو مؤخر کریں تو وہ فاعل معنوی بنے اور مؤخر کرنا جائز بھی ہو۔ (2) یہ بھی فرض کرلیا جائے کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا پھر اسے تخصیص کے لئے مقدم کیا گیا۔ (3) کوئی مانع تخصیص بھی نہ ہو۔ اگر شرائط مذکورہ میں سے کوئی نہ پائی جائے تو پھر تقدیم مفید تخصیص نہیں ہوگی۔ المختصر علامہ سکاکی کے مذہب پر کل تین صورتیں متصور ہیں اور ہر صورت علیحدہ حکم کو مستلزم ہے۔ (الف) مسند الیہ نکرہ اگر شرائط مذکورہ کے ساتھ ہو تو یقیناً مفید تخصیص ہوگا۔ (ب) اگر مسند الیہ معرفہ باسم ظاہر ہو تو تقدیم فقط تقوی کا فائدہ دیگی۔ (ج) اگر مسند الیہ معرفہ بامضمر ہو تو تقدیم مسند الیہ مفید تقوی وتخصیص دونوں کا فائدہ دیگی کما سیاتی بالتفصیل والامثلہ۔

﴿نوٹ﴾ (الف) شیخ عبدالقاہر کے مذہب کے دو ہی احتمال ہیں (1) وجوب تخصیص جس کی شرط "تقدیم حرف نفی بر مسند الیہ" ہے (2) جواز

تقوی و تخصیص۔جبکہ علامہ سکاکی کے مذہب میں تین احتمال ہیں دو وجوب کے اور ایک جواز کا یعنی (1) وجوب تخصیص جس کے لئے انھوں نے کچھ شرائط ملحوظ رکھی ہیں۔(2) وجوب تقوی فقط (3) جواز تقوی و تخصیص۔(ب) قسم متروک کے علاوہ حرف نفی والی اقسام ثلاثہ کو مسندالیہ کی اقسام ثلاثہ (مسندالیہ کا نکرہ، معرفہ باسم ظاہر یا ضمیر) میں ضرب دی تو نوقسمیں ہونگی جنھیں جدول میں ملاحظہ فرمائیں۔(ج) علامہ سکاکی نو میں سے فقط تین صورتوں میں شیخ کے موافق ہیں کیونکہ علامہ سکاکی کی مقرر کردہ شرائط پائی جارہی ہیں۔تینوں صورتیں یہ ہیں کہ مسندالیہ منکر ہو اور حرف نفی مقدم متصل ہو، مسندالیہ منکر ہو اور حرف نفی اصلا غیر موجود ہو اور مسندالیہ منکر ہو اور حرف نفی مسندالیہ سے موجود مؤخر ہو کیونکہ "مسندالیہ منکر" کی تقدیم علامہ سکاکی کے نزدیک دو شرطوں کے پائے جانے کے سبب مطلقا (حرف نفی مقدم متصل، عدم وجود حرف نفی یا تاخیر حرف نفی) مفید تخصیص ہے۔یعنی علامہ سکاکی مسندالیہ نکرہ کے علاوہ چھ صورتوں میں شیخ کے مخالف ہیں۔(د) شیخ اور علامہ سکاکی کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک حرف نفی ملاحق مقدم ہو تو تقدیم مسندالیہ مفید تخصیص ہے چاہے مسندالیہ نکرہ، معرفہ بااسم ظاہر یا مضمر ہو اور علامہ سکاکی کے نزدیک مسندالیہ نکرہ کی تقدیم مفید تخصیص ہے چاہے حرف نفی ملاحق مقدم ہو یا اصلا موجود ہی نہ ہو یا موجود مؤخر ہو کما مر آنفا۔

## جدول شیخ وعلامہ سکاکی کے مذاہب کی روشنی میں

| نمبر شمار | کیفیت نفی | کیفیت مسندالیہ | شیخ عبدالقاہر کا مذہب | علامہ سکاکی کا مذہب | امثلہ |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | حرف نفی مقدم بر مسندالیہ | نکرہ | مفید تخصیص | مفید تخصیص | ما رجل قال هٰذا |
| 2 | // // // | معرفہ بااسم ظاہر | // // // | تقوی | مازید قال هٰذا |
| 3 | // // // | معرفہ بامضمر | // // // | تقوی و تخصیص | ماانا قلت هٰذا |
| 4 | عدم وجود حرف نفی اصلاً | نکرہ | کبھی تخصیص کبھی تقوی | مفید تخصیص | رجل قال هذا |
| 5 | // // // | معرفہ بااسم ظاہر | // // // | تقوی | زید قال هذا |
| 6 | // // // | معرفہ بامضمر | // // // | تقوی و تخصیص | انا قلت هذا |
| 7 | تاخیر حرف نفی از مسندالیہ | نکرہ | // // // | مفید تخصیص | رجل ماقال هذا |
| 8 | // // // | معرفہ بااسم ظاہر | // // // | تقوی | زید ماقال هذا |
| 9 | // // // | معرفہ بامضمر | // // // | تقوی و تخصیص | انا ماقلت هذا |

**سوال:** آپ نے حرف نفی موجود مقدم متصل کو سب سے پہلے، عدم وجود نفی کو درمیان اور تاخیر حرف نفی کو سب سے آخر میں کیوں بیان کیا یا تو وجود نفی کی دونوں صورتوں کو یکے بعد دیگرے ذکر کرتے ہوئے عدم وجود نفی کی صورت کو مؤخر ذکر کرتے یا پھر عدم کا اعتبار کرتے ہوئے عدم وجود نفی کی صورت کو سب سے مقدم ذکر کرتے۔المختصر اگر عدم کے سابق علی الوجود ہونے کا لحاظ کیا جائے تو عدم وجود نفی کی صورت کو مقدم ہونا چاہیے اور اگر وجود کے اشرف ہونے کا اعتبار کیا جائے تو وجود نفی کی دونوں صورتوں کو مقدم ہونا چاہیے جبکہ جدول اور ماتن کی ترتیب سے وجود نفی کی دونوں

صورتوں میں سے "نفی موجود مقدم متصل" کو سب سے مقدم اور نفی موجود مؤخر کو سب سے مؤخر ذکر کیا ہے تو وجودِ نفی کی دونوں صورتوں میں سے ایک کو مقدم اور دوسری کو مؤخر کرنے میں کیا حکمت ہے

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** دراصل وجودِ نفی مقدم متصل مفید تخصیص ہونے کے اعتبار سے مفرد کے حکم میں ہے اور باقی دونوں صورتیں مفید تخصیص اور مفید تقوی ہونے کے سبب مرکب کی طرح ہیں اور مفرد مرکب سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا ہم نے "نفی موجود مقدم متصل" کی قسم کو سب سے مقدم کر دیا اور عدم وجودِ نفی اور حرفِ نفی موجود مؤخر دونوں کا حکم ایک تھا کہ دونوں مفید تقوی و تخصیص ہیں لہٰذا ان میں "العدم سابق علی الوجود" کا اعتبار کرتے ہوئے عدم وجودِ نفی کی صورت کو مقدم کر دیا۔ **﴿ثانیاً﴾** ہر ایک کے ظاہر پر حتی الامکان عمل کیا گیا ہے یعنی چونکہ "نفی موجود مقدم متصل" سے تقدیم مستفاد ہو رہی تھی تو اسے مقدم کر دیا اور حرفِ نفی موجود مؤخر تاخیر پر مدل تھی تو اسے سب سے مؤخر کر دیا اور "عدم وجودِ نفی" کے لئے درمیان ہی بچا تھا لہٰذا اسے دونوں قسموں کے درمیان میں ذکر کر دیا تا کہ اکثر اقسام کی مناسبت قائم رہے۔ حمیدی برکاتی نورانی۔

**﴿.....قوله تخصیصه بالخبر الفعلی﴾** الخ۔ اگر باء مقصور پر داخل ہو جیسا کہ اصل ہے تو معنی یہ ہوگا کہ کبھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے تا کہ تقدیم "خبر فعلی" ہی کے ساتھ مسند الیہ کی تخصیص کا فائدہ دے اس شرط کے ساتھ کہ مسند الیہ حرفِ نفی کے بعد بلا فصل واقع ہو مثلاً **ما انا قلت هذا** یعنی کہ یہ میں نے ہی نہیں کہا (ہو سکتا ہے کہ میرے علاوہ کسی اور نے کہا ہو)۔ اس مثال میں "انا" مبتداء اور "قلت" خبر ہے تو مسند الیہ کو افادۂ تخصیص کے لئے مقدم کر دیا یعنی یہ قول مسند الیہ (متکلم) سے منفی اور غیر مسند الیہ (جو غیر "غیر مخصوص" ہے) کے لئے ثابت ہے یعنی **ما انا قلت هٰذا** کی تخصیص اس **قاعدہ** سے ہے کہ **التقدیم المذکور یفید التخصیص ونفی الحکم عن المذکور مع ثبوته للغیر** یعنی تقدیم مذکور دو چیزوں کا فائدہ دیتی ہے اول تخصیصِ مسند الیہ کا اور دوئم مسند الیہ سے حکم کی نفی اور "غیرِ مسند الیہ" کے لئے حکم کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی قاعدہ پر ہماری آنے والی بحث متفرع ہوگی۔ نفی عام ہو تو ثبوت بھی عام ہوگا مثلاً **ما انا رأیت احدا** کہ میں نے ہی کسی ایک کو بھی نہیں دیکھا اگرچہ غیر نے ہر ایک کو دیکھا ہے اور اگر نفی خاص ہو تو غیر کے لئے ثبوت بھی خاص ہوگا مثلاً **ما انا قلت هذا** میں چونکہ نفی خاص کے لئے ہے لہٰذا ثبوت غیر بھی خصوص کے ساتھ ہوگا۔

**﴿نوٹ﴾** خبر فعلی سے مراد وہ خبر ہے جس کے شروع میں فعل ہو اور اس کا فاعل مسند الیہ کی ضمیر ہو۔ خبر فعلی سے "معنیٔ فعل کو متضمن" ہونا مراد نہیں کیونکہ علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "**وما انت علینا بعزیز**" میں عزیز خبر فعلی نہیں ہے حالانکہ یہ معنیٔ فعل (جسے اسم فاعل و مفعول وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے) پایا جا رہا ہے بس معلوم ہوا کہ معنیٔ فعل کو متضمن ہونا خبر فعلی نہیں ہے۔

**﴿.....قوله ای لم اقله مع﴾** الخ۔

**سوال:۔** اس جیسی امثلہ میں مخاطب و سامع نے فعل کو کسی دوسرے اعتبار و لحاظ کے بغیر متکلم کی طرف منسوب کیا ہے لہٰذا جب متکلم مخاطب کے گمان کی نفی کرتے ہوئے مسند الیہ کو خبر فعلی پر مقدم کر کے "**ما انا قلت هذا**" کہے گا تو "تقدیم" غیرِ مسند الیہ کے لئے ثبوت حکم کو مفید نہیں ہوگی کیونکہ یہ تو اصلاً ملحوظ ہی نہیں تھا اور جو نسبت غیر ملحوظ و غیر معتبر ہو وہ مفید حکم بھی نہیں ہوتی لہٰذا اسے مفید حکم قرار دینا درست نہیں ہوگا۔ بس معلوم ہوا کہ ماانا قلت هذا کی تفسیر "لم اقله مع انه مقول لغیری" کے ساتھ کرنا درست نہ ہوئی۔

**جواب۔** ﴿**اولاً**﴾ ماتن کا مقصود مطلقاً اصل بیان کرنا ہے اور اصل کی مخالفت قرینہ کے وقت جائز ہوتی ہے لہٰذا اگر کسی مقام پر قرینہ کے ساتھ نسبت کا غیر ملحوظ ہونا ثابت ہو جائے تو جملہ مذکورہ ثبوت حکم کو مفید نہیں ہوگا۔ ﴿**ثانیاً**﴾ شارح تلخیص علامہ تفتازانی مطول میں اعتراض مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ما انا قلت ھذا کا کلام اس شے کے بارے میں کیا جائیگا جو مخاطب کے ہاں غیر کے لئے ثابت ہو۔ آپ فقط اپنے قائل ہونے کی نفی کرنا چاہتے ہیں، مطلقاً کسی بھی قول کی نفی نہیں کرنا چاہتے کیونکہ اختلاف قول کی نفی میں نہیں ہے بلکہ قائل کی نفی میں ہے۔ اگر معترض کی بات مان لی جائے تو دو خرابیاں لازم آئیں گی۔ (1) اعتراض مذکور سے قول کی نفی لازم آئیگی حالانکہ وہ باطل ہے کیونکہ یہاں نفی قول مراد ہی نہیں ہے بلکہ نفی قائل مراد ہے کما مر آنفا۔ (2) اگر مان لیا جائے کہ مثال مذکور میں مخاطب نے ''تعرض نسبت'' کے بغیر فعل کو متکلم کی طرف منسوب کیا ہے تو قلب مثال لازم آئیگا کیونکہ تعرض نسبت کے بغیر کے لئے ''انا ماقلت ھذا'' کی مثال پیش کی جاتی ہے کیونکہ شیخ عبدالقاہر جرجانی کے مذہب پر یہ مثال کبھی تخصیص اور کبھی تقوی حکم کے لئے مفید ہوتی ہے بخلاف ''ما انا قلت ھذا'' کہ یہ نسبت کے تعرض کے بغیر نہیں پیش کی جاسکتی کیونکہ یہ مثال قطعاً مفید تخصیص ہے۔ یہ احتمال شیخ عبدالقاہر جرجانی کے مذہب پر ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ کلام اسی وقت کہا جائے گا جب مخاطب غیر مذکور (مسند الیہ) کا گمان رکھتا ہو لہٰذا اب مخاطب نے ''غیر'' کو ملحوظ رکھ کر متکلم کی طرف فعل کو منسوب کیا ہے۔ فلا اعتراض۔

﴾...... **قوله ما انا قلت ھذا الخ۔** یہ قول قصر کی چاروں اقسام کا محتمل ہو سکتا ہے۔ **قصر قلب** کی تعریف ''الرد علی من زعم انفراد غیر المذکور'' یعنی جب کسی کو مذکور کے علاوہ کے فعل میں منفرد ہونے کا گمان ہو تو ایسے گمان کا رد قصر قلب کہلاتا ہے۔ **قصر افراد** ''الرد علی من زعم مشارکۃ الغیر بالمذکور'' یعنی مذکور کے ساتھ غیر کی شرکت کے احتمال کو رد کرنے کے لئے قصر افراد ہوتا ہے۔ **قصر اضافی** ''الرد علی توھم البعض'' یعنی بعض کے گمان کو رد کرنا قصر اضافی کہلاتا ہے۔ **قصر تعیین** ''الرد علی المتردد فی الانفراد والشرکۃ'' یعنی انفراد و شرکت کے گمان میں متردد شخص کا رد قصر تعیین کہلاتا ہے۔ قصر تعیین کو قلت وجود کے سبب اکثر ذکر نہیں کیا جاتا۔ بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مثال مذکور میں غیر مذکور کے انفراد (فعل میں اکیلا) ہونے کے رد کے لئے ہو تو یہ قصر قلب، شرکت غیر کے رد کے لئے کلام لایا گیا تو قصر افراد۔ بعض کے انفراد و شرکت کے وہم کے ازالہ کے لئے کلام مسوق ہوا تو قصر اضافی اور مخاطب انفراد و شرکت میں متردد ہو تو اس کے رد کے لئے کلام بولا گیا تو قصر تعیین ہوگی۔

**وَلِهٰذَا لَمْ يَصِحَّ مَا أَنَا قُلْتُ هٰذَا وَلَا غَيْرِيْ وَلَا مَا أَنَا رَأَيْتُ أَحَدًا وَلَا مَا أَنَا ضَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا______**

﴿**ترجمه**﴾ اور اسی سبب ''میں نے ہی نہیں کہا اور نہ ہی میرے غیر نے کہا ہے'' کہنا صحیح نہیں ہے اور ''میں نے ہی نہیں دیکھا کسی کو'' اور ''میں نے ہی نہیں مارا مگر زید کو'' (کہنا صحیح نہیں ہے)۔۔۔۔

﴿**خلاصه**﴾ قول مذکور سے ماتن سابق کلام پر چند تفریعات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ہر تفریع کا خلاصہ تشریح میں قول متفرع کے تحت ذکر کر دیا گیا ہے دیکھ لیا جائے۔

﴾...... **قوله وَلِهٰذَا لَمْ يَصِحَّ الخ۔** یہاں سے ماتن اپنے کلام مذکور (مع انہ معقول) سے مستفاد ہونے والے اصل (التقدیم المذکور

یفید التخصیص ونفی الحکم عن المذکور مع ثبوتہ للغیر ) پر تفریع پیش کر رہے ہیں کہ خلاصہ یہ ہے کہ جب تقدیم مذکور سے تخصیص اور مسند الیہ سے حکم کی نفی اور غیر کے لئے حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو ما انا قلت ھٰذا ولا غیری کہنا درست نہیں کیونکہ ما انا قلت ھذا جب کہا تو مسند الیہ سے حکم منتفی ہو کر غیر کے لئے ثابت ہو گیا اور جب لا غیری کہا تو جس غیر کے لئے حکم کا ثبوت ہوا تھا اسکی بھی نفی ہو گئی جس سے منافات وتضاد لازم آیا کہ اسی "غیر" کے لئے ثبوتِ حکم ہوا اور پھر اسی سے حکم منتفی بھی ہو گیا۔

﴿......قولہ ولا ما انا رایت الخ۔ یہاں سے ماتن ضمناً مذکور قاعدہ پر دوسری تفریع پیش کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا قاعدہ ہے کہ التقدیم المذکور یفید التخصیص ونفی الحکم عن المذکور مع ثبوتہ للغیر۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ اذا کان النفی عاما او خاصاً کان الثبوت کذالك یعنی اگر نفی خاص ہو تو غیر کے لئے ثبوت بھی خاص ہوگا مثلاً ما انا قلت ھذا میں چونکہ نفی خاص کے لئے ہے لہٰذا ثبوت غیر بھی خصوص کے ساتھ ہوگا۔ لہٰذا اب اگر کسی نے "ما انا رایت احدا" کہا تو یہ عموم نفی فی المفعول کے لئے ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ "النکرۃ فی سیاق النفی تعم" کہ نکرہ سیاق نفی میں واقع ہو کر عمومیت کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا اس کا مطلب ہوا کہ متکلم سے مفعول میں بطریق عموم رؤیت کی نفی ہو گئی تو ہمارے قاعدہ کے مطابق حکم رؤیت غیر کے لئے بھی مفعول میں بطریق عموم ثابت ہوگا تا کہ اس نفی کے سبب متکلم کی تخصیص متحقق ہو سکے اور بطریق عموم غیر کے لئے رؤیت کا ثبوت ممکن نہیں کیونکہ اس کا مطلب ہوگا کہ "غیر" نے ہر ایک کو دیکھا ہو جو کہ ناممکن ہے وباطل ہے تو چونکہ اس سے عموم ثابت ہو رہا ہے اور عموم باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ جس سے بطلان لازم آئے ایسا قول کرنا بھی باطل ہوگا۔

﴿......قولہ ولا ما انا ضربت الخ۔ یہاں ماتن خصوص نفی فی المفعول پر تفریع پیش کر رہے ہیں جو انھیں دو قاعدہ پر متفرع ہیں ایک یہ کہ نفی حکم عن المذکور مع ثبوت الحکم للغیر اور ان کان النفی عاما او خاصا کان الثبوت کذالك۔ مثال مذکور میں (متکلم وزید) سے ضرب کا انتفاء اور "غیر ہما" کے لئے ثبوت ہے۔ یعنی میں نے ہی زید ہی کو نہیں مارا (میرے علاوہ کسی نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہے) اور یہ بات ناممکن ہے کہ متکلم کے علاوہ تمام نے زید کے علاوہ تمام کو مارا ہو کیونکہ اس مثال میں مستثنیٰ منہ عام مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے "ما انا ضربت احدا الا زیداً" اور یہ بات ہمارے قاعدہ میں مذکور ہو چکی کی نفی اگر عام ہو غیر متکلم کے لئے ثبوت بھی عام ہوگا تو نکرہ کے تحت النفی آنے کے سبب مفعول میں عموم ثابت ہو گیا لہٰذا متکلم اور مفعول کے علاوہ کے لئے حکم بھی عموم کے طور پر ثابت ہوگا اور عمومیت کا ثبوت محال کو مستلزم ہے کما مر آنفاً اور جس سے بطلان ومحال لازم آئے وہ بھی باطل ومحال لہٰذا ایسا قول کرنا درست نہیں ہوگا۔

**وَاِلَّا فَقَدْ يَأْتِيْ لِلتَّخْصِيْصِ رَدًّا عَلٰى مَنْ زَعَمَ انْفِرَادَ غَيْرِهٖ بِهٖ اَوْ مُشَارَكَتَهٗ فِيْهِ نَحْوُ اَنَا سَعَيْتُ فِيْ حَاجَتِكَ وَيُؤَكَّدُ عَلَى الْاَوَّلِ بِنَحْوِ لَاغَيْرِيْ وَعَلَى الثَّانِيْ بِنَحْوِ وَحْدِيْ وَقَدْ يَأْتِيْ لِتَقْوِيَةِ الْحُكْمِ نَحْوُ هُوَ يُعْطِي الْجَزِيْلَ۔۔۔۔**

﴿ترجمہ﴾ ورنہ تو کبھی تقدیمِ مسند الیہ اس شخص کا رد کرنے کے لئے تخصیص ہوگی جو خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کے غیر کے انفراد یا خبر فعلی میں غیر کی مشارکت کا گمان رکھتا ہو مثلاً میں نے ہی تیری حاجت روائی میں کوشش کی ہے اور انفراد کے گمان والی صورت کو لا غیری جیسے الفاظ سے مؤکد کیا جائیگا اور مشارکت کی صورت میں وحدی جیسے الفاظ سے مؤکد

کیا جائیگا اور کبھی تقدیم مسند الیہ حکم کی تقویت کے لئے آتی ہے مثلاً وہی زیادہ اجر دینے والا ہے۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن شیخ کے مذہب کی دوسری صورت یعنی صورت جوازیہ جو تقوی و تخصیص دونوں کی محتمل ہے (یعنی اگر تخصیص ہو تو تقوی غیر مقصود بن کر ثابت ہوگی اور تقوی مقصود ہو تو تخصیص غیر مقصود بن کر ثابت ہوگی) کو بیان کرنے جارہے ہیں۔اس کا خلاصہ تقدیم کی بحث کے اوائل میں تفصیلاً آپ پڑھ چکے ہیں فلیرجع الیہ۔ المختصر ماتن کے قول ''والا'' میں دو ہی احتمال ہیں یعنی حرف نفی اصلاً موجود ہی نہ ہو یا موجود مؤخر ہو۔ قول مذکور میں ماتن عدم وجود نفی کی صورت کو زیر بحث لائینگے اور آئندہ قول میں نفی موجود مؤخر پر بحث کریں گے جیسا کہ آرہا ہے۔ ان شاء اللہ تعالی۔

﴿.....قولہ والا فقد تاتی الخ۔ اس میں دو ہی احتمال ہیں یعنی یا تو حرف نفی اصلاً موجود نہ ہو یا موجود مؤخر ہو تو دونوں صورتوں میں محتمل ہوگی یعنی تقوی و تخصیص دونوں کا احتمال رکھے گی۔ اس قسم میں اور وجوبی قسم میں وجوب و جواز کے علاوہ یہ فرق ہے کہ قسم وجوبی تخصیص میں قصر کی چاروں اقسام جائز و ممکن ہیں اور اس جوازی قسم میں قصر افراد یا قصر قلب ہی جاری ہونگی، باقی اقسام قصر جاری نہیں ہونگی۔

﴿.....قولہ انا سعیت فی حاجتک الخ۔ یہ مثال چونکہ تخصیص کی ہے اگر یہاں مسند الیہ مذکور کے ساتھ غیر کا خبر فعلی میں انفراد کا رد منظور ہو تو یہ قصر قلب ہوگیا۔ جب قصر قلب کی صورت میں تاکید لانی ہوئی تو ''لاغیری'' کے الفاظ کے ساتھ تاکید لائی جائیگی کیونکہ ''لاغیری'' کے الفاظ غیر سے صدور فعل کی نفی پر صراحۃً دلالت کررہے ہیں۔ اگر خبر فعلی میں مسند الیہ مذکور کے ساتھ غیر کی مشارکت کا رد مقصود ہو تو قصر افراد ہوگا اور جب قصر افراد میں تاکید لانا مقصود ہو تو ''وحدی'' کے الفاظ کے ساتھ تاکید لائی جائیگی کیونکہ ''وحدی'' کے الفاظ فعل میں اشتراک غیر کے شبہ کا ازالہ بالصراحت کررہے ہیں اور سامع کے دل کو پریشان کرنے والے شبہ کا ازالہ ہی تاکید سے مقصود ہوتا ہے۔ ترجمہ دونوں صورتوں کا یوں بنے گا کہ میں نے ہی ''اکیلے'' ''بغیر کسی کی شراکت کے'' تیری ضرورت کی برآری میں کوشش کی ہے۔

﴿.....قولہ وقد یاتی لتقوی الحکم الخ۔ یعنی جب حرف نفی موجود ہی نہ ہو یا موجود مؤخر ہو کما مر آنفا تو تقدیم مسند الیہ تخصیص کے علاوہ ''حکم کی تقویت اور سامع کے ذہن میں تقریر حکم'' کا فائدہ بھی دیتی ہے (یعنی تقوی حکم ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اگرچہ تخصیص پر بھی مشتمل ہوتی ہے مگر وہ حاصل بالتبع ہوتی ہے۔ والفرق بینھما موجود کما مر) مثلاً ھو یعطی الجزیل۔ اس جیسی (کہ جہاں مسند الیہ کو ایسے فعل پر مقدم کیا ہو جو ضمیر مسند الیہ کی طرف مسند ہو) جتنی بھی امثلہ ہیں ان میں تقوی حکم کی یہی صورت جاری ہوگی کیونکہ مبتداء خبر کی طالب ہوتی ہے تو جب اس کے بعد فعل کو ذکر کیا جائیگا تو مبتداء فعل کو اپنے طرف موڑ دیگا جس سے اسناد ثابت ہو جائیگا اور پھر اس فعل کو اس ضمیر متضمن و مستتر کی طرف مسند کردیا جائیگا جو مبتداء کی طرف لوٹ رہی ہوگی تو اس سے اسناد متکرر ہو جائیگا یعنی ایک مرتبہ مبتداء کی طرف اور دوسری مرتبہ ضمیر مستتر کی طرف اسناد ہوا تو تکرار اسناد کے سبب تقویت حاصل ہوگئی کیونکہ ''تکرار اسناد'' تقوی حکم کو مستلزم ہے (انت لاتکذب جیسی امثلہ میں بھی تقوی حکم کے لئے بعینہ یہی تقریر مراد ہوگی لہٰذا اسے اچھی طرح ذہن نشین کرلیا جائے، اعادہ نہیں، اسکی طرف اشارہ کیا جائیگا)۔ فاحفظہ کمال الحفظ۔

**وَكَذَا إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مَنْفِيًّا نَحْوُ أَنْتَ لَاتَكْذِبُ فَإِنَّهُ أَشَدُّ لِنَفْيِ الْكِذْبِ مِنْ لَاتَكْذِبُ وَكَذَا مِنْ لَاتَكْذِبُ أَنْتَ لِأَنَّهُ لِتَأْكِيدِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ لَا الْحُكْمِ۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور ایسے ہی جب فعل منفی ہو مثلاً تو ہی جھوٹ نہیں بولتا۔ پس بیشک یہ کذب کی نفی میں "لاتکذب" سے زیادہ شدید ہے اور ایسے ہی "لاتکذب انت" (میں کذب کی نفی) سے (زیادہ شدید ہے) کیونکہ یہ یقیناً محکوم علیہ کی تاکید ہے حکم کی (تاکید) نہیں ہے۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن عدم وجو نفی کی امثلہ کو بیان کرنے کے بعد تیسرے درجہ میں نفی موجود مؤخر کی بحث شروع کر رہے ہیں اور اس قسم کو آخر میں ذکر کرنے کی وجہ ہم تفصیلاً ذکر کر چکے ہیں۔ المختصر فعل منفی میں بھی تقدیم مسندالیہ تخصیص وتقوی کی محتمل ہوتی ہے۔ تخصیص کی مثال انت ماسعیت فی حاجتی۔ اور تقوی حکم کی مثال انت لاتکذب۔ تقوی کی تفصیلی صورت مذکور ہو چکی ہے۔

**﴿.....قولہ وکذا اذا کان الفعل** الخ۔

**سوال:** ماتن کا قول "والا فلا یفید" سے فعل منفی بھی مستفاد ہے یعنی اسے بھی شامل ہے کما ھو الظاہر لہٰذا ماتن کو چاہیے تھا کہ وہ وہاں مذکور امثلہ پر اکتفا کرتے اور یہاں فعل منفی کو علیحدہ کر کے بیان نہ فرماتے یہ متن کے بھی مناسب تھا۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** یقیناً یہ ماقبل قول میں شامل ہے مگر وضاحت کی زیادتی کے لئے اسے علیحدہ کر کے ذکر کیا۔ **﴿ثانیاً﴾** چونکہ ماتن نے اس پر ایک تفریع پیش کرنی تھی اس لئے اسے تمہیداً بالصراحت ذکر کر دیا۔

**﴿.....قولہ فانہ اشد لنفی الکذب** الخ۔ کیونکہ اس میں تکرار اسناد ہوتا ہے جس سے نفی کی شدت میں اضافہ ہو جاتا ہے اور اسناد کے تکرار سے تقوی حکم مستفاد ہو جاتی ہے کمامر آنفاًفی ھو یعطی الجزیل۔

**سوال:** ماتن کے قول "اشد" سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ "لاتکذب" میں شدت نفی ہے اور "انت لاتکذب" میں نفی کی اشدیت پائی جارہی ہے کیونکہ "اشد" اسم تفضیل ہے جو دوسرے کے مقابلہ میں زیادتی پر دلالت کرتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ لاتکذب میں فقط نفی ہے، نفی کی شدت نہیں پائی جارہی ہے لہٰذا ماتن کا "انت لاتکذب" کے لئے اشدیت کا دعوی کیسے درست ہوا۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** اشد اقوی کے معنی میں مجاز ہے یعنی "انت لاتکذب" لاتکذب سے اقوی ہے کیونکہ اس میں تکرار اسناد ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** اس سے اسم تفضیل مراد ہی نہیں کہ اعتراض لازم آئے بلکہ مبالغۃً اسم تفضیل بول کر شدت مراد لی گئی یعنی انت لاتکذب میں لاتکذب کی بہ نسبت نفی کی شدت پائی جارہی ہے۔ ولا محذور فیہ۔

**سوال:** ماتن نے فعل منفی پر مسندالیہ کی تقدیم کی محتملات میں سے تخصیص کو چھوڑ کر فقط تقوی حکم کی مثال کیوں دی۔

**جواب:** **﴿اولاً﴾** ماتن نے تقوی حکم کی مثال پر ہی اکتفاء کیا تاکہ تقدیم مسندالیہ اور تاکید مسندالیہ کے مابین اختلاف پر تفریع بٹھا سکیں جیسا کہ آرہا ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** یہ مثال تخصیص وتقوی دونوں کی متحمل ہے مگر ماتن نے صرف ایک کی صراحت اس لئے کی کیونکہ وہ اس ایک پر تفریع پیش کرنا چاہتے تھے۔

**﴿.....قولہ وکذا من "لاتکذب انت"** الخ۔ ماتن اب تقدیم مسندالیہ بر فعل منفی اور فعل منفی کے مسندالیہ کی تاکید میں اختلاف کو تفریعاً ذکر رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ انت لاتکذب میں تقوی حکم پائی جارہی ہے کیونکہ وہاں تکرار اسناد متحقق ہے جس سے تقوی حکم مستفاد ہوتا ہے اور

''لاتکذب انت'' میں تکرار اسناد جو تقوی حکم کے لئے مشروط ہے متحقق نہیں ہوا تو تقوی حکم کا سوال ہی نہیں مگر چونکہ مسند الیہ کی تاکید واقع ہے جس سے معلوم ہوا کہ مسند الیہ کی طرف اسناد سہو، تجوز یا نسیان کی طور پر نہیں ہے لہٰذا تقوی محکوم علیہ پائی جارہی ہے جو تاکید محکوم علیہ سے مستفاد ہوتی ہے۔ یعنی ''انت لاتکذب'' میں نفی کی شدت اس لئے پائی جارہی ہے کیونکہ اس میں تکرار اسناد موجب تاکید وتقوی حکم ہے کما مر فی ہو یعطی الجزیل اور ''تاکید حکم'' تاکید محکوم علیہ سے اقوی ہے کیونکہ تاکید حکم میں اسناد متکرر رہتا ہے جبکہ تاکید محکوم علیہ میں اسناد واحد ہی رہتا ہے اور اس کا فائدہ محض تجوز و سہو اور نسیان کے وہم کا ازالہ ہوتا ہے مثلا جب آپ نے لا یکذب کہا تو سامع کو وہم ہوا کہ متکلم نے مجازاً لایکذب کہنے کے بجائے لاتکذب کہہ دیا مگر جب آپ نے ''انت'' کہا تو تجوز کے وہم کا ازالہ ہو گیا اور چونکہ اسناد کا تکرار نہیں ہوا لہٰذا تقوی حکم بھی حاصل نہیں ہوگی کیونکہ تقوی حکم میں تکرار اسناد شرط ہے جو کہ یہاں مفقود ہے۔ معلوم ہوا کہ تقوی حکم نہیں پائی جارہی بلکہ تاکید محکوم علیہ پائی جارہی ہے۔

**وَاِنْ بُنِیَ عَلٰی مُنَکَّرٍ اَفَادَ تَخْصِیْصَ الْجِنْسِ اَوِ الْوَاحِدِ بِهٖ نَحْوُ رَجُلٌ جَاءَ نِیْ اَیْ لَاامْرَاَۃٌ اَوْ رَجُلَانِ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور اگر تقدیم مسند الیہ کی بنیاد اسم منکر پر ہو تو وہ تخصیص جنس یا واحد بالجنس کا فائدہ دیگی مثلاً ایک ہی مرد میرے پاس آیا نہ کہ عورت یا دو مرد۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** جیسا کہ شیخ عبد القاہر جرجانی کے موقف پر تقدیم مسند الیہ کی ابتدائی بحث میں مسند الیہ کی یہ تین صورتیں یعنی ہم مسند الیہ معرفہ باسم ظاہر، مسند الیہ معرفہ باسم مضمر اور مسند الیہ منکر کی تقسیم بیان کر چکے ہیں۔ اب ماتن اول الذکرین کی تفصیلی بحث اور بیان امثلہ سے فارغ ہو کر قسم ثالث یعنی مسند الیہ منکر کی بحث کو تفصیلاً بیان کرنا چاہتے ہیں، خلاصہ بحث یہ ہے کہ مسند فعلی پر جب مسند الیہ منکر کی تقدیم کی بناء رکھی جاتی ہے تو وہ تخصیص جنس یا واحد بالفعل کا فائدہ دیگی۔ تفصیل تشریح میں ملاحظہ ہو۔

﴿**قولہ وان بنی علی منکر** الخ۔ اس سے قبل ماتن نے مسند الیہ معرفہ باسم ظاہر یا اسم مضمر کی بحث اور امثلہ بیان کیں اور اب مسند الیہ کی تیسری صورت یعنی مسند الیہ منکر کی تفصیلی بحث و امثلہ کو بیان کر رہے ہیں۔ ماتن فرماتے ہیں کہ ''تقدیم مسند الیہ منکر'' پر فعل کی بناء ہو تو تخصیص جنس یا واحد بالفعل کا فائدہ دیگی مثلاً رجل جاء نی میں تخصیص جنس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ رجل جاء نی سے مجیئت رجل مراد ہے مجیئت مرأۃ مراد نہیں ہے اور رہی یہ بات کہ ایک مرد یا ایک سے زائد تو تخصیص جنس کی صورت میں یہ متکلم کا مقصود نہیں ہوگا اور تخصیص واحد کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ مثال مذکور سے رجل واحد کی مجیئت مراد ہے دو یا تین رجل کی مجیئت مراد نہیں ہے اور رہی یہ بات کہ آنے والا کون ہے مرد ہے یا عورت تو تخصیص واحد کی صورت یہ متکلم کا مقصود و مطلوب نہیں ہوگا کیونکہ اسم جنس دو معنوں یعنی جنسیت و عدد معین کا حامل، محتمل اور مشعر ہوتا ہے اگر عدد معین واحد ہے تو مفرد، تثنیہ ہے تو مثنی اور وہ عدد معین جمع ہے تو ایک یا دو سے زائد کے مراد ہونے کا حامل ہوگا۔ منکر مفرد میں کہا جائیگا ''رجل جاء نی ای لا امراۃ '' مثنی میں یوں قول کیا جائیگا ''رجلان جاء انی ای لا امرأتان '' اور جمع کی مثال یوں بیان کیجائیگی ''رجال جاؤنی ای لا نساء۔'' تخصیص یوں جاری ہوگی کہ اگر مخاطب جائی کے جنس مراۃ ہونے کا معتقد ہے تو جب متکلم رجل جاء نی کے ساتھ کلام کریگا تو قصر قلب ہو جائیگی کیونکہ مخاطب نے غیر مسند الیہ کے انفراد کا گمان کیا تھا۔ اگر مخاطب جائی میں شرکت غیر کا بھی گمان رکھتا ہو تو جب متکلم اس کے ساتھ ''رجل

جاء نی کے ساتھ کلام کریگا تو تخصیص قصر افراد کی صورت میں متحقق ہوگی۔ یہ امثلہ تخصیص جنس کی تھیں۔ تخصیص عدد کو انھیں پر قیاس کرلیا جائے یعنی رجل کی صورت میں تثنیہ وجمع، رجلان کی صورت میں واحد وجمع اور رجال کی صورت میں واحد وتثنیہ کی نفی ہو جائیگی۔

**سوال:۔** ماتن کا قول ''او الواحد به '' سے تو یہ متبادر ہے کہ تخصیص تثنیہ اور جمع میں جاری نہیں ہوگی جبکہ آپ نے تثنیہ اور جمع میں بھی تخصیص کے اجراء کی امثلہ پیش کی ہیں جو کہ ماتن کے قول کے خلاف ہیں۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ ماتن نے خاص بول کر عام مراد لینے کے طریقہ پر مجازاً ''واحد'' بول کر عدد معین مراد لیا ہے۔﴿**ثانیاً**﴾ یہ واحد کا ذکر باب اکتفاء سے ہے یعنی عبارت یوں تھی ''او الواحد او الاثنین او الاکثر '' مگر چونکہ عدد میں اصل واحد ہی ہے کیونکہ وہی اقل مقدار ہے جس میں حقیقت کا پایا جانا ممکن ہے لہٰذا اصل کے ذکر پر ہی اکتفاء کیا۔

﴿**نوٹ**﴾ نکرہ مفردہ کے چار استعمال ہیں (1) نکرہ مفردہ واحد من الجنس (ایسا واحد جس میں جنسی معنی ملحوظ ہو) کے لئے مستعمل ہو۔ یہی نکرہ مفردہ میں اصل وراجح ہے۔(2) نکرہ مفردہ سے فقط جنس مقصود ہو۔(3) نکرہ مفردہ سے فقط واحد مقصود ہو (4) نکرہ مفردہ سے جنس اور واحد دونوں مقصود ہوں۔ یعنی اسم جنس دو معنوں کا متحمل ہوتا ہے مگر ان میں سے کوئی ایک یا دونوں بھی متحمل ہو سکتے ہیں۔ کما ھو الظاہر من الامثلۃ۔

**سوال:۔** شارح تلخیص ماتن پر اعتراض وارد کرتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں شیخ عبد القاہر جرجانی کا کلام تو اس بات کی طرف مشیر ہے کہ مسند الیہ کے معرفہ یا نکرہ ہو کر فعل پر مقدم ہونے میں کوئی فرق نہیں دونوں ہی تخصیص وتقوی کے متحمل ہیں کمامر جبکہ ماتن کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معرفہ میں تو تخصیص وتقوی ہے مگر نکرہ میں فقط تخصیص ہے لہٰذا ماتن نے شیخ کی طرف ایسی بات منسوب کر دی جو شیخ کے کلام سے صراحۃً اور نہ ہی اشارۃً مفہوم ہو رہی ہے یعنی یہ توجیہ ''التوجیه بمالا یرضی به قائله '' کے قبیل سے ہے جو کہ ممنوع ہے۔

**جواب:۔** دراصل ماتن کے قول کا مطلب ہے کہ نکرہ کی بعض صورتیں تعیین تخصیص کی بھی متحمل ہیں یعنی یہاں نکرہ کی بعض صورتیں مراد ہیں اور یہ شیخ کے کلام کے منافی نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ بعض اقسام تخصیص کے لئے ہی متعین ہوں۔

---

**وَوَافَقَهُ السَّكَّاكِيُّ عَلٰى ذٰلِكَ اِلَّا أَنَّهُ قَالَ التَّقْدِيْمُ يُفِيْدُ الاخْتِصَاصَ اِنْ جَازَ تَقْدِيْرُ كَوْنِهٖ فِى الْأَصْلِ مُؤَخَّرًا عَلٰى أَنَّهُ فَاعِلٌ مَعْنًى فَقَطْ نَحْوُأَنَا قُمْتُ وَقُدِّرَ وَاِلَّا فَلَا يُفِيْدُ اِلَّا تَقَوِّىَ الْحُكْمِ سَوَاءٌ جَازَ كَمَامَرَّ وَلَمْ يُقَدَّرْ أَوْ لَمْ يَجُزْ نَحْوُ زَيْدٌ قَامَ قَامَ**......................

﴿**ترجمہ**﴾ اور علامہ سکاکی نے شیخ عبد القاہر کی اس پر موافقت کی ہے مگر علامہ سکاکی نے کہا تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیگی اگر اصل میں اس کے مؤخر ہونے کی ''تقدیر'' اس کے فقط فاعل معنوی ہونے کی بناء پر جائز ہو مثلاً میں ہی کھڑا ہوا اور مقدر (بھی مانا گیا) ہو ورنہ وہ تقدیم فقط تقویت حکم کا فائدہ دیگی برابر ہے اصل میں تاخیر کی تقدیر جائز ہو جیسا کہ گزر گیا یا اصل میں مؤخر ہونے کی تقدیر جائز نہ ہو مثلاً زید قام قام۔.................

﴿**خلاصہ**﴾ ماتن اب علامہ سکاکی کے مذہب کو تفصیلاً بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس کا خلاصہ شیخ عبد القاہر جرجانی کی ابتدائی بحث میں

تفصیل مع جدول کے ساتھ مذکور ہو چکا ہے۔ جدول میں شیخ اور علامہ سکا کی کے مذہب کے مطابق ہر قسم کا حکم اور اسکی مثال تفصیلاً مذکور ہو چکی ہیں فلیرجع الیہ۔ قول مذکور کے تحت تشریح میں علامہ سکا کی کی بیان کردہ شرائط اور ان کے انتفاء کو مثالوں سے واضح کریں گے۔

﴿......**قوله نحو انا قمت** الخ۔ یہ امام سکا کی کے مذہب کی مثال ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ سکا کی کے نزدیک افادہ تخصیص کے لئے تین شرائط ہیں جن پر افادہ تخصیص کا مدار ہے (1) مسندالیہ کو مؤخر کریں تو وہ فاعل معنوی بنے اور مؤخر کرنا جائز بھی ہو۔ (2) یہ بھی فرض کرلیا جائے کہ مسندالیہ اصل میں مؤخر تھا پھر اسے تخصیص کے لئے مقدم کیا گیا۔ (3) کوئی مانع تخصیص بھی نہ ہو کماسیأتی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ جب اول الذکر دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی ورنہ تخصیص نہیں بلکہ تقوی حکم کے لئے مفید ہوگی چاہے تاخیر جائز ہو مگر مؤخر فرض نہ کی گئی ہو یا تاخیر جائز ہی نہ ہو۔ تخصیص کی مثال انا قمت میں "انا" کو مؤخر فرض کیا تو یہ فاعل معنوی بنا کیونکہ یہ "ت" ضمیر فاعل کی تاکید ہے اور یہ تاخیر جائز بھی ہے اور ہم نے اسے مؤخر فرض بھی کرلیا ہے پھر جب اسے مقدم کیا تو اس تقدیم نے تخصیص کا فائدہ دیا۔

﴿......**قوله نحو زید قام** الخ۔ یہاں سے ماتن علامہ سکا کی کے مذہب پر انتفائے شرط کی مثال پیش کرنا چاہتے ہیں کہ دیکھیں علامہ سکا کی نے تخصیص کے لئے جو شرط ذکر کی ہے جب وہ مفقود ہوئی تو تخصیص بھی ختم ہوگئی مثلاً زید قام میں زید کو مؤخر کرتے ہیں تو زید فاعل لفظی ہوگا، فاعل معنوی نہ ہوگا ورنہ لازم آئیگا کہ "زید قام" کی اصل عبارت یوں ہو "قام زید" اور پھر فاعل لفظی کو اس کے عامل پر مقدم کرنا لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں کیونکہ فاعل معنوی کی تقدیم تو جائز ہے مگر فاعل لفظی کی تقدیم جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے فاعل لفظی کا مبتداء بننا لازم آئیگا حالانکہ فاعل لفظی مبتداء نہیں واقع ہوسکتا۔ ثابت ہوا کہ یہاں اگر مسندالیہ کو مؤخر کریں تو وہ فاعل معنوی نہیں بلکہ فاعل لفظی واقع ہوگا اور تقدیم کے مفید تخصیص ہونے کے لئے "مسندالیہ کو مؤخر کریں تو وہ فاعل معنوی بنے" کو شرط قرار دیا گیا تھا جو کہ یہاں مفقود ہے اور **قاعدہ** ہے کہ **اذا فات الشرط فات المشروط** لہٰذا یہ تقدیم مفید تخصیص نہیں ہوگی۔

---

**وَاسْتَثْنَى الْمُنَكَّرَ بِجَعْلِهِ مِنْ بَابِ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْنَ أَيْ عَلَى الْقَوْلِ بِالْاِبْدَالِ مِنَ الضَّمِيْرِ لِأَنْ لَا يَنْتَفِيَ التَّخْصِيْصُ إِذْ لَا سَبَبَ سِوَاهُ بِخِلَافِ الْمُعَرَّفِ**

﴿**ترجمه**﴾ اور علامہ سکا کی نے اسم منکر کو "اسروا النجوی الذین ظلموا" کے باب سے بناتے ہوئے (اصل مذکور سے) مستثنی قرار دیا ہے یعنی اس قول کے مطابق جس میں "الذین الخ" ضمیر اسروا سے بدل واقع ہو رہا ہے (مستثنی اس لئے قرار دیا) تاکہ تخصیص منتفی نہ ہو جائے کیونکہ اس کے سواء (نکرہ کو مقدم کر کے مبتداء بنانے کا) کوئی اور سبب نہیں تھا بخلاف معرفہ۔۔۔۔۔۔

﴿**خلاصه**﴾ قول مذکور سے ماتن امام سکا کی کے مذہب پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اور اس ارتکاب بعید کی وجہ بھی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ یہ دونوں باتیں تفصیل وبسط کے ساتھ تشریح میں مذکور ہیں۔

﴿......**قوله واستثنى المنكر** الخ۔ قول مذکور ایک اعتراض کا جواب ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ علامہ سکا کی کی شرائط کے مطابق لازم

آتا ہے کہ رجل جاءنی میں مسندالیہ کی تقدیم تخصیص کو غیر مفید ہو کیونکہ جب رجل جاءنی میں رجل کو مؤخر کریں گے تو وہ فاعل لفظی بن جائیگا فاعل معنوی نہ ہوگا حالانکہ علامہ سکاکی کے نزدیک تخصیص کے لئے مسندالیہ کو مؤخر کریں تو وہ فاعل معنوی بننے کی شرط لگائی گئی ہے تو جب افادۂ تخصیص کے لئے علامہ نے فاعل معنوی کو مشروط رکھا جو کہ یہاں نہیں پایا جا رہا لہٰذا اذافات الشرط فات المشروط تو رجل جاءنی کو مفید تخصیص نہیں ہونا چاہیے تھا حالانکہ علامہ سکاکی اسے بھی مفید تخصیص مانتے ہیں۔ بلکہ بیان کے نزدیک مفید تقوی بھی ہوگی کما مرفی الجدول۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے معرفہ کے برخلاف نکرہ کو اس شرط سے مستثنیٰ رکھا ہے یعنی رجل جاءنی کا اصل جاء نی رجل ہے مگر رجل فاعل لفظی نہیں بن رہا بلکہ وہ ضمیر جاء سے بدل بن رہا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ''واسروا النجوی الذین ظلموا'' میں ''الذین'' اسروا کی ضمیر فاعل سے بدل واقع ہو رہا ہے جو کہ فاعل معنوی ہوتا ہے تو جب '' جاء نی رجل '' کی تقدیر پر رجل فاعل لفظی نہ ہوا بلکہ فاعل معنوی ہی ہوا اور پھر اسے مقدم کر دیا تو اس نکرہ کی تقدیم ''مفید تخصیص'' ہے۔

**سوال:۔** علامہ سکاکی کا نکرہ کو ضمیر فعل سے بدل بنانا درست نہیں کیونکہ وہ اضمار قبل از ذکر لفظاً ورتبۃً کو مستلزم ہے مثلاً رجل جاءنی کی اصل جاءنی رجل کو مانا تو اب جاء کی ''ضمیرِ فاعل'' رجل کی طرف لوٹ رہی ہے جس سے لفظاً ورتبۃً اضمار لازم آیا۔ لفظاً تو ظاہر ہے اور رتبۃً یوں کے بدل کا رتبہ ومرتبہ مبدل منہ سے مؤخر ہوتا ہے لہٰذا اضمار قبل از ذکر لفظاً ورتبۃً لازم آیا جو کہ جائز نہیں لہٰذا نکرہ کو ضمیر فعل سے بدل قرار دینا بھی درست نہیں۔

**جواب:۔** علماء نے اضمار قبل از ذکر لفظاً ورتبۃً کو چند مقامات پر جائز قرار دیا ہے جن میں سے ''مقام بدل'' بھی ہے۔

**﴿......قولہ لأن لا ینتفی الخ۔**

**سوال:۔** ماتن کا قول مذکور گویا اعتراض کا جواب ہے کہ علامہ سکاکی کو نکرہ کی صورت میں ضمیر فاعل سے بدل بنانے کی حاجب کیوں پیش آئی۔

**جواب:۔** علامہ سکاکی نے اس وجہ بعیدہ کا ارتکاب دو وجہوں سے کیا ﴿اول﴾ شرط الابتداء بالنکرات فوت نہ ہو جائے کیونکہ نکرہ کے مبتداء بننے کے لئے نکرہ مخصصہ ہونا شرط ہے۔ ﴿دوئم﴾ اگر اس وجہ بعیدہ کے مرتکب نہ ہوتے تو تقدیم مفید تخصیص نہ ہو سکتی تھی کیونکہ نکرہ میں افادہ تخصیص کے لئے تقدیم کے علاوہ کوئی سبب ہی نہیں ہے اور نکرہ کی تقدیم اسی صورت تھی جب ہم اسے ضمیر فاعل سے بدل بنا کر مقدم کریں کیونکہ اگر ہم نکرہ کو ضمیر فاعل سے بدل نہ مانیں بلکہ فاعل حقیقی ولفظی قرار دیں تو پھر فاعل لفظی وحقیقی کا فعل وعامل پر تقدم اور مبتداء بننا لازم آئیگا اور یہ دونوں باتیں جائز نہیں ہیں فالملزوم مثلہ۔

**سوال:۔** علامہ سکاکی نے جب ضمیر فاعل سے نکرہ کو بدل بنایا تو اب لازم آیا کہ تثنیہ وجمع کی صورت میں ضمیر تثنیہ وجمع بارز لائی جائے کیونکہ بدل ومبدل منہ میں واحد تثنیہ اور جمع میں مطابقت کا پایا جانا مشروط ہے تو اس طرح ضمیر مستتر کو بارز لانا لازم آیا جبکہ قاعدہ ہے کہ جب فاعل اسم ظاہر ہو تو فعل کو مذکر ومؤنث کی مطابقت کے علاوہ مفرد ہی لایا جائے گا یعنی صرف مذکر ومؤنث کی رعایت ملحوظ ہوگی باقی فعل مفرد ہی رہیگا۔ مثلاً جاء نی رجلان یا جاء نی رجال ۔ المختصر علامہ سکاکی کے بدل بنانے والے قول سے لازم آیا کہ فعل کو مفرد نہ لایا بلکہ بدل کے تثنیہ وجمع ہونے کی صورت میں تثنیہ یا جمع لایا جائے اور یہ بات علمائے نحو کے قاعدہ مذکورہ کے صریح خلاف ہے۔

**جواب:۔** یہ اعتراض تو تب لازم آئے جب ہم رجل جاءنی کی اصل جاءنی رجل میں ''رجل'' کو تاخیر کے سبب بالفعل بدل بنا رہے ہوں، فاعل

نہ بنا رہے ہوں حالانکہ یہ بات عام آدمی بھی نہیں کہہ سکتا چہ جائیکہ فاضل ایسا قول کرے بلکہ علامہ سکا کی کی مراد یہ ہے کہ اسے مؤخر کر کے فاعل معنوی فرض کرلیا جائے یعنی رجل جاء نی کی اصل جاء نی رجل "فرض" کرلی جائے اور فرض کرلینے اور حقیقت میں فرق ہے یعنی ابراز ضمیر "حقیقت بدلیت" کی صورت میں لازم آئیگا جو کہ یہاں مراد ہی نہیں ہے بلکہ یہاں تو اس کا فرض مراد ہے۔ فلا اعتراض۔

**ثُمَّ قَالَ وَشَرْطُهُ أَنْ لَّايَمْنَعَ مِنَ التَّخْصِيْصِ مَانِعٌ كَقَوْلِنَا رَجُلٌ جَاءَ نِىْ عَلٰى مَا مَرَّ دُوْنَ قَوْلِهِمْ شَرٌّ أَهَرَّ ذَانَابٍ أَمَّا عَلَى التَّقْدِيْرِ الْأَوَّلِ فَلِامْتِنَاعِ أَنْ يُرَادَ الْمُهِرُّ شَرٌّ لَاخَيْرٌ وَأَمَّا عَلَى الثَّانِىْ فَلِنُبُوِّهٖ عَنْ مَّظَانِ اسْتِعْمَالِهٖ........**

﴿**ترجمہ**﴾ پھر علامہ سکا کی نے کہا کہ اس کی شرط یہ ہے کہ تخصیص سے کوئی مانع نہ ہو مثلاً ہمارا قول "ایک مرد ہی میرے پاس آیا" جیسا کہ گزر گیا نہ کہ ان کا قول "شر اھر ذاناب (شر نے کتے کو بھڑکایا)" (کیونکہ) بہرحال پہلی تقدیر (تخصیص جنس کی صورت) پر اس لئے کہ مہر (بھڑکانے والا) شر ہی ہوتا خیر نہیں ہوتی اور بہرحال ثانی (تخصیص واحد کی صورت) پر اس لئے کہ یہ کلام کے موقع کے استعمال ہی سے دور ہے۔-------

﴿**خلاصہ**﴾ قول مذکور سے ماتن علامہ سکا کی اور علمائے نحو کے اقوال میں بظاہر پائے جانے والے تناقض میں جمع وتطبیق بیان کرنے کے لئے تمہید ذکر کررہے ہیں۔ حاصل اختلاف یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے فرمایا کہ "شر اھر ذاناب" میں مانع تخصیص پایا جارہا ہے یعنی یہاں تخصیص ممکن نہیں ہے جبکہ علمائے نحو نے اسے نکرہ مخصصہ کی امثلہ میں ذکر کرتے ہوئے اسکی اصل کی یہ تاویل کی ہے "ما اھر ذاناب الا شر"۔ یہ تاویل یقینی تخصیص پر مشتمل ہے کیونکہ "ما نافیہ" اور "الا" تخصیص کا فائدہ دیتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ علامہ سکا کی اور علمائے نحو کے اقوال میں تناقض ہے۔ تطبیق ماتن کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ سکا کی کے تخصیص کی نفی کرنے اور علمائے نحو کے تخصیص ثابت کرنے میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ علامہ نے تخصیص جنس یا فرد کی نفی کی ہے اور علمائے نحو نے تخصیص نوعی کا ثبوت کیا ہے لہٰذا کوئی منافات نہیں کیونکہ نفی اور ایجاب ایک چیز پر وارد نہیں ہوئے اور یہ تناقض میں شرط ہے۔

﴾...... **قولہ ثم قال وشرطہ** الخ۔

**سوال:۔** ماتن لفظِ ثم لائے ہیں جو ترتیب زمانی کے ساتھ تعقیب مع التراخی پر دلالت کرتا ہے یعنی ماتن نے پہلے قول کے کچھ عرصہ بعد ایسا فرمایا حالانکہ فی الواقع یہ قول ماقبل قولِ تخصیص واستثناء سے متصل ہے۔

**جواب:۔** "ثم" یہاں ترتیب زمانی کے لئے نہیں بلکہ مجازاً محض ترتیب فی الذکر والاخبار کے لئے مستعمل ہے۔

﴾...... **قولہ اما علی التقدیر الاول** الخ۔ چونکہ علامہ سکا کی کے نزدیک تخصیص یا تو تخصیص جنس کا فائدہ دیتی ہے یا تخصیص واحد کا فائدہ دیتی ہے یہاں تخصیص کی یہ دونوں صورتیں ممنوع ہیں اول تو اس طرح کہ کتے کو بھونکانے کا موجب وسبب فقط شر ہوتا ہے۔ خیر نے کبھی کتے کو نہیں بھونکایا یا پریشان نہیں کیا تو جب کتے کو شر کے علاوہ کوئی چیز نہیں بھونکا سکتی تو یہ وہم نہیں ہوسکتا کہ خیر بھی کتے کو بھونکا سکتا ہے لہٰذا حصر کیسے ہوسکتی ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے "نفی الشی عن الشیء فرع عن امکان ثبوتہ لہ" یعنی کسی شے سے کسی شے کی نفی کرنا منفی (شے) کے دوسری شے

کے ساتھ ثبوت کے ممکن ہونے کی فرع ہے جبکہ یہاں خیر کا ثبوت "اھرار" کے لئے ممکن ہی نہیں تو پھر اھرار سے خیر کی نفی کیسے کی جاسکتی ہے۔اور تخصیص واحد اس لئے مراد نہیں لی جاسکتی کہ ایسے موقع پر یہ گمان ہی نہیں کیا جاتا کہ کتے کو ایک شر نے ہی بھونکایا دو شروں یا دو سے زائد شروں نے نہیں بھونکایا۔تو تخصیص کی دو وجہیں تھی دونوں جائز نہیں معلوم ہوا یہاں تخصیص کا مانع پایا جارہا ہے اور تخصیص مراد لینے کے لئے عدم مانع شرط تھا جو کہ مفقود ہے تو تخصیص بھی مراد نہیں لے سکتے۔یہ تقریر علامہ سکاکی کے مذہب پر ہے اور علمائے نحو کا مذہب و موقف آئندہ قول کے تحت آرہا ہے۔ فانظر۔

**سوال:** "اھرار کلب (کتے کو بھونکانا)" کا شر ہی سے ہونا اس بات کا متقاضی ہے کہ تخصیص کی ضرورت نہیں نہ یہ کہ تخصیص مراد لینا منع ہے۔ ماتن نے دعوی ممنوعیت کا کیا ہے اور دلیل سے عدم احتیاج ثابت ہورہا ہے لہٰذا دلیل دعوی کے مطابق نہ ہوئی اور دعوی بلا دلیل باطل ہوتا ہے۔

**جواب:** ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس دلیل سے عدم احتیاج الی التخصیص ہی لازم آتا ہے مگر بلغاء کی اصطلاح وقاعدہ ہے "**مالا یحتاج لہ** ممنوع" جس کی ضرورت نہیں اس کا حصول بھی ممنوع ہے لہٰذا اس کے لئے ممنوعیت کا دعوی درست نہ ہوا۔

**وَاِذْ قَدْ صَرَّحَ الْاَئِمَّةُ بِتَخْصِيْصِهٖ حَيْثُ تَأَوَّلُوْهُ بِمَآ اَهَرَّ ذَانَابٍ اِلَّا شَرٌّ فَالْوَجْهُ تَفْظِيْعُ شَانِ الشَّرِّ بِتَنْكِيْرِهٖ**

**﴿ترجمہ﴾** اور جبکہ آئمہ کرام نے اسکی تخصیص کی صراحت کی ہے چنانچہ انھوں نے اسکی تاویل یہ بیان کی (کہ دراصل عبارت یوں تھی) ما اہر ذاناب الاشر تو شر کی عظمت اور خوفنا کی بیان کرنے کے لئے اسے نکرہ لایا گیا۔

**﴿..... قولہ واذ قد صرح الائمۃ بتخصیصہ** الخ۔

یہاں سے ماتن "شر اھر ذاناب" کی تخصیص میں علمائے نحو کا مذہب بیان کررہے ہیں کہ اس مثال میں علماء نے تنوین کو تعظیم و تفظیع پر محمول کیا ہے یعنی یہاں یہ وہم ہوسکتا تھا کہ کتے کو شر حقیر نے بھونکایا ہو تو کہا کہ کتے کو شر عظیم نے بھونکایا ہے۔لہٰذا یہ تخصیص نوعی ہوئی اور علامہ سکاکی نے جس تخصیص کے ممنوع ہونے کی بات کی ہے وہ تخصیص جنس یا تخصیص واحد ہے۔اس کا تفصیلی بیان ماتن کی طرف سے علامہ سکاکی کی شرائط کے رد میں آرہا ہے ان شاءاللہ تعالی۔

**وَفِيْهِ نَظَرٌ اِذِ الْفَاعِلُ اللَّفْظِيُّ وَالْمَعْنَوِيُّ سَوَاءٌ فِي امْتِنَاعِ التَّقْدِيْمِ مَابَقِيَا عَلٰى حَالِهِمَا فَتَجْوِيْزُ تَقْدِيْمِ الْمَعْنَوِيِّ دُوْنَ اللَّفْظِيِّ تَحَكُّمٌ**

**﴿ترجمہ﴾** اور اس موقف میں نظر ہے کیونکہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی جب تک اپنی اپنی حالت پر باقی ہیں تقدیم کے ممتنع ہونے میں برابر ہیں تو فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور لفظی (کی تقدیم کو) جائز نہ کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اپنے اسلوب کے مطابق علامہ سکاکی کے موقف کو تفصیلاً بیان کرنے کے بعد علامہ سکاکی کی تقدیم کے افادۂ تخصیص کے لئے بیان کردہ شرائط پر اعتراض کو بالتفصیل ذکر کررہے ہیں خلاصہ بحث یہ ہے کہ علامہ سکاکی کی شرائط (1) **المقدم یجوز**

تقديره مؤخرا في الاصل على انه فاعل معنى فقط (2) وقدر بالفعل كونه في الاصل مؤخرا (3) ومن ان رجل جاء نى لاسبب للتخصيص فيه سوى تقدير كونه مؤخرا في ا لاصل ومن انتفاء تخصيص الجنس او الواحد في شـر اهـر ذاناب یعنی وہاں کوئی مانع تخصیص بھی نہ ہو تو تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ہوگی ورنہ تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص نہیں ہوگی۔ متن میں مذکور قول شرط اول یعنی جواز تقدیم فاعل معنوی اور عدم جواز تقدیم فاعل لفظی پر ہے اور دوسری شرط یعنی اصل میں مؤخر فرض بھی کیا گیا ہو پر گفتگو آئندہ قول "ثم لانسلم انتفاء الخ" اور تیسری شرط پر "ثم لانسلم امتناع الخ" سے تفصیلی بحث کریں گے۔ تفصیل تشریح میں۔

﴿.....**قوله وفيه نظر** الخ۔ قول مذکور سے ماتن امام سکاکی کی تقدیم کے مفید تخصیص ہونے کی شرائط پر اعتراض کرتے ہیں کہ علامہ سکاکی کی شرائط (1) المقدم يجوز تقديره مؤخرا في الاصل على انه فاعل معنى فقط (2) وقدر بالفعل كونه في الاصل مؤخرا (3) ومن ان رجل جاء نى لاسبب للتخصيص فيه سوى تقدير كونه مؤخرا في ا لاصل ومن انتفاء تخصيص الجنس او الواحد في شر اهر ذاناب۔ ماتن فرماتے ہیں کہ ہمیں ان تینوں باتوں پر اعتراض ہے کہ شرائط مذکورہ میں سے اول کے سبب فاعل معنوی کی تقدیم کا جواز اور فاعل لفظی کا عدم جواز غیر مسلم ہے کیونکہ یہ ترجیح بلا مرجح کو مستلزم ہے کہ فاعل معنوی (تاکید، بدل وغیرہ) اور فاعل لفظی جب تک فاعل معنوی اور فاعل لفظی ہیں "امتناع تقديم على العامل" میں مساوی ہیں بلکہ فاعل معنوی (تاکید، بدل یعنی تابع) میں امتناع تقدیم بدرجہ اولی ثابت ہے کیونکہ اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں (اول) یہ کہ متبوع پر تابع کی تقدیم دوئم عامل پر معمول کی تقدیم جبکہ فاعل لفظی کی صورت میں صرف ایک ہی خرابی لازم آتی ہے یعنی معمول کا عامل پر مقدم ہونا اور تابع کا متبوع پر مقدم ہونا بالاتفاق ممنوع و ناجائز جبکہ فاعل لفظی میں بعض کوئی حضرات جواز تقدیم کے بھی قائل ہیں۔ نیز اس لئے بھی تابع کی تقدیم جائز نہیں کہ جب فاعل لفظی کو فاعلیت سے خالی کر کے مقدم کر دیا جاتا ہے تو ضمیر اس کا قائم مقام بن جاتی ہے جبکہ تابع کو جب تابعیت سے فسخ کر لیا جاتا ہے تو کوئی چیز بھی تابع کے قائم مقام نہیں رہتی لہٰذا علامہ سکاکی کا تقدیم معنوی کو اپنی تابعیت پر باقی رکھتے ہوئے جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کو فاعلیت پر باقی رکھتے ہوئے عدم جواز کا قول کرنا تحکم ہوا کیونکہ دونوں مابقیا علی الحال (جب تک اپنے، اپنے حال پر باقی ہوں) تقدیم کے ممتنع ہونے میں برابر ہیں تو جب لم یبقا علی الحال (اپنے، اپنے حال پر باقی نہ رہیں) ہو گئے تو دونوں میں تقدیم جائز ہونی چاہیے تھی جبکہ امام نے معنوی کی صورت میں جواز اور لفظی کی صورت میں عدم جواز کا قول کیا جو کہ تحکم (ترجیح بلا مرجح) ہوا اور تحکم جائز نہیں اور جس سے ناجائز لازم آئے وہ بھی ناجائز لہٰذا فاعل معنوی کی تقدیم کے جواز کا موقف اختیار کرنا بھی ناجائز۔ نیز فاعل معنوی میں فسخ کا جواز اور فاعل لفظی میں عدم جواز فسخ بھی تحکم ہے بلکہ فاعل معنوی و لفظی دونوں میں فسخ اور تقدیم جائز ہے کیونکہ تابعیت کی طرح فاعلیت بھی ذات فاعل کو غیر لازم ہے۔

**علامہ سکاکی کا جواب**: علامہ سکاکی کی جانب سے بہت سے شارحین نے جواب دیئے اور جواز تقدیم فاعل معنوی اور عدم جواز تقدیم فاعل لفظی کی وجہ یہ بیان کی کہ فاعل معنوی کی تقدیم اس لئے جائز ہے کیونکہ اگر فاعل معنوی کو مؤخر کریں گے تو وہ تابع (بدل یا تاکید) واقع ہوگا اور **قاعدہ** ہے کہ التابع يجوز فسخه عن التبعية کہ تابع کو تبعیت سے فسخ کرنا جائز ہے تو فاعل معنوی کو مقدم کر دیا گیا جیسا کہ جز و قطعیۃ

کہ دراصل قطیفۃ جرداء ای مجرودۃ بمعنی بالیۃ او سلخاء تھا، اخلاق ثیاب دراصل ثیاب اخلاق تھا اور والمومن العائذات الطیر دراصل والمومن الطیر العائذات تھا ان امثلہ میں صفت کو موصوف پر مقدم کر کے اسکی طرف مضاف کر دیا گیا ہے معلوم ہوا کہ فاعل لفظی کے برخلاف تابع "تبعیت" سے منسوخ ہو کر مقدم ہو سکتا ہے کیونکہ فاعل لفظی کا فسخ عن الفاعلیت جائز نہیں تو تقدیم کیسے جائز ہوگی کہ تقدیم کا مدار فسخ ہے جو کہ فاعل لفظی میں نہیں پایا جا رہا ہے۔

**رد جواب ماحصل** بحث۔ فاعل معنوی ولفظی دونوں میں فسخ اور تقدیم جائز ہے کیونکہ تابعیت کی طرح فاعلیت بھی ذات فاعل کو غیر لازم ہے بس ثابت ہوگیا کہ ایک کا فسخ اور دوسرے کا عدم فسخ بھی تحکم ہوگئے اور تحکم جائز نہیں ہے کما مر۔

**علامہ سکاکی کا جواب** علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ معنوی میں جواز اور لفظی میں عدم جواز پر تمہاری طرف سے تحکم کا الزام ممنوع وغیر مسلم ہے کیونکہ تابع کی تقدیم تبعیت پر باقی رکھتے ہوئے بھی جائز جیسا کہ شعراء کے اشعار میں واقع ہے مثلا الایا نخلۃ من ذات عرق علیک ورحمۃ اللہ السلام۔ اس مثال میں ورحمۃ اللہ "السلام" پر عطف ہے اور عطف بھی تابع کی اقسام میں سے ہے اور یہاں معطوف (تابع) کو تبعیت یعنی عطف پر باقی رکھتے ہوئے معطوف علیہ یعنی متبوع (السلام) پر مقدم کیا گیا ہے۔ اسی پر تاکید وبدل کو بھی قیاس کر لیا جائے کیونکہ تابع ہونے میں یہ سب یکساں ہیں لہٰذا ثابت ہوگیا کہ تابع کو تبعیت پر باقی رکھتے ہوئے بھی مقدم کرنا جائز ہے۔ بس فاعل لفظی اور معنوی میں فرق ثابت ہوگیا لہٰذا ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئی کیونکہ وہ تب لازم آتی جب دونوں کا حکم ایک ہوتا اور ان میں کوئی فرق نہ ہوتا جبکہ فاعل کو فاعلیت پر باقی رکھتے ہوئے مقدم کرنا ممنوع ہے جیسا کہ آپ کا مسلمہ قانون ہے۔

**علامہ سکاکی کے جواب کا رد**۔ خلاصہ رد یہ ہے کہ علمائے نحو نے اجماع کیا ہے کہ تابع جب تک تابع فی الاختیار ہے اس کی تقدیم ممنوع ہوگی اور جو اس شعر میں واقع ہوئی ہے وہ ضرورت شعری کی بناء پر ہے اور **قاعدہ** ہے کہ یجوز فی ضرورۃ الشعر مالا یجوز فی غیرہ یعنی ضرورت شعری میں وہ کچھ جائز ہے جو اس کے علاوہ میں جائز نہیں لہٰذا اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا لہٰذا یہ جواب (تابع کو تبعیت پر باقی رکھ کر بھی تقدیم جائز) مکابرہ، معاندہ اور دعوی بلا دلیل ہوا جو کہ باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ فاعل لفظی اور معنوی میں کوئی فرق نہیں بلکہ وہ دونوں من حیث الفاعل اللفظی والمعنوی عدم تقدیم میں برابر ہوئے لہٰذا ایک کا جواز اور دوسرے کا عدم جواز تحکم ہوا کما مر۔

**علامہ سکاکی کا جواب** علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ تحکم (تحکم کی تعریف۔ تجویز التقدیم فی المعنوی دون اللفظی تحکم) کا لزوم نہیں مانتے کیونکہ یہاں تحکم لازم نہیں آرہا ہے بلکہ ترجیح بامرجح ہے کیونکہ فاعل معنوی دراصل تابع ہے اور تابع کی تقدیم مبتداء بنانے کے لئے ہے اور اس میں کوئی محذور نہیں ہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئیگا کہ متبوع خالی رہا تابع سے اور **قاعدہ** ہے کہ " و لا ضرر من خلو المتبوع عن التابع " لہٰذا ہم نے تقدیم کے جواز کا قول کیا ہے بخلاف فاعل لفظی کے کیونکہ اسے مبتداء بنانے کے لئے مقدم نہیں کر سکتے کیا اگر فاعل کو مقدم کرتے ہیں تو تحویل کے وقت ایک لحظہ خلو الفعل عن الفاعل یعنی فاعل لفظی کو مبتداء میں تحویل کرتے ہوئے ایک لمحہ کے لئے فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے نیز اس سے یہ بھی لازم آئیگا کہ جملہ میں خلل واقع ہو اور جملہ جملہ ہونے سے خارج ہوگیا کیونکہ فعل بافاعل جملہ ہوتا ہے اور تحویل مذکور کے وقت جب ایک لمحہ کے لئے فعل فاعل سے خالی ہوگا تو اس وقت جملہ مذکورہ "جملہ" نہیں رہے گا کیونکہ جملہ

مسند اور مسند الیہ سے مرکب ہوتا ہے جبکہ فعل مذکور اس لمحے مسند الیہ سے خالی ہوگا تو وہ جملہ کیسے ہوسکتا ہے لہٰذا ہم نے تقدیم فاعل کو ممنوع قرار دے دیا ہے لہٰذا اس فرق کی بناء پر تحکم لازم نہ آیا۔

**علامہ سکاکی کی جواب کا رد**۔قولِ مذکور میں بیان کردہ فرق فاسد ہے کیونکہ جملہ کا ایک لحظہ فاعل سے خالی ہونا یا جملہ ہونے سے خارج ہونا محال و باطل ہے اور جملہ ایک لحظہ بھی فاعل یا جملہ" جملہ ہونے سے خارج نہیں ہوسکتا تو فاعل لفظی اور فاعل معنوی میں فرق مفہوم نہ ہوسکا اور اسی فرق پر علامہ سکاکی کے موقف کا مدار ہے جو کہ نہیں پایا گیا لہٰذا فرق کا دعویٰ باطل ہوا یعنی خلو الفعل عن الفاعل کا احتمال اعتبار" وہم محض اور غیر لازم" ہے کیونکہ اس کا اندفاع ممکن ہے کہ اعتبار فسخ کے لئے فعل میں ضمیر مقارن وملاصق ہے تو کسی لحظہ بھی خلو الفعل عن الفاعل لازم نہ آیا فلا فرق بین التابع و الفاعل اللفظی فی جواز الفسخ فیھما۔

**ثُمَّ لاَنُسَلِّمُ انْتِفَاءَ التَّخْصِيْصِ لَوْ لاَ تَقْدِيْرُ التَّقْدِيْمِ لِحُصُوْلِهٖ بِغَيْرِهٖ كَمَاذَكَرَهٗ.ثُمَّ لاَنُسَلِّمُ امْتِنَاعَ أَنْ يُّرَادَ الْمُهِرُّ شَرٌّ لاَ خَيْرٌ..........**

**﴿ترجمہ﴾** پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اگر تقدیم کی تقدیر کو جائز نہ کہا گیا تو تخصیص منتفی ہو جائیگی کیونکہ تخصیص تقدیم کے بغیر بھی حاصل ہو رہی ہے جیسا کہ علامہ سکاکی نے خود اس کا ذکر کیا ہے۔پھر ہم (یہ بھی) تسلیم نہیں کرتے کہ مہر شر ہی ہوتا ہے خیر نہیں ہوتا۔......

**﴿خلاصہ﴾** یہ جملہ مدخولِ "اذ" پر معطوف ہے اور قولِ مذکور کے تحت ماتن نے علامہ سکاکی شرائط میں سے شرط ثانی اور شرط ثالث کو رد کیا ہے گویا کہ یوں کہا کہ ہم جواز تقدیم فاعل معنوی تسلیم نہیں کرتے اور یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ اگر تقدیم فرض نہ کی جائے تو تخصیص منتفی ہو جائیگی کیونکہ تخصیص تقدیرِ تقدیم کے بغیر بھی حاصل ہوسکتی ہے نیز ہم یہ بھی تسلیم نہیں کرتے اھر ذاناب میں مانع تخصیص پایا جارہا ہے جیسا کہ تشریح میں آرہا ہے۔

﴿......**قولہ ثم لانسلم انتفاء** الخ۔یہ جملہ مدخولِ "اذ" پر معطوف ہے گویا کہ یوں کہا کہ ہم تقدیمِ فاعلِ معنوی کے جواز کو تسلیم نہیں کرتے۔یہ شرط اول پر اعتراض ہوگیا اور پھر انتفائے تخصیص بھی تسلیم نہیں کرتے۔یہ شرط ثانی پر اعتراض ہوگیا یعنی یہاں سے ماتن علامہ سکاکی کے قول مذکور پر منع وارد کرنا چاہتے ہیں کہ "اذ لاسبب لہ" تخصیص کے لئے اس کے علاوہ کوئی سبب نہیں، ہمیں تسلیم نہیں ہے، تفصیل آئندہ قول میں۔

﴿......**قولہ لو لا تقدیر التقدیم** الخ۔خلاصہ منع یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے اپنی کتاب میں "شر اھر ذاناب" کے قول کے تحت ذکر کیا ہے کہ تہویل، تحقیر، تکثیر اور تقلیل وغیرہ امور سے ایسے ہی تخصیص حاصل ہوتی ہے جیسے تقدیر تقدیم سے حاصل ہوتی ہے۔علامہ کے اس قول کیمطابق "رجل جائنی" میں یہ کہنا جائز ہوگا کہ اس میں تہویل یعنی تعظیم یا تحقیر کے اعتبار کے سبب تخصیص حاصل ہوئی، تقدیر تقدیم کے اعتبار سے حاصل نہیں ہوئی ہے۔تو جب تقدیر تقدیم کے بغیر بھی تخصیص کا حصول ممکن ہے تو پھر یہ قید لگانا کہ "لو لا اعتبار تقدیر التقدیم فیہ لانتفی عنہ التخصیص یعنی اگر اس میں تقدیم کی تقدیر کا اعتبار نہ کیا گیا تو تخصیص منتفی ہو جائیگی" قابل تسلیم نہیں رہے گا۔

**جواب از سکاکی**۔علامہ سکاکی کی جانب سے یہ جواب دیا گیا کہ علامہ کے قول "لو لا اعتبار تقدیر التقدیم فیہ لانتفی عنہ

التخصیص " سے تخصیص مخصوص مراد ہے جو اعتبار تقدیر تقدیم کے بغیر ممکن نہیں اور وہ تخصیص جنس یا تخصیص واحد ہے، عام تخصیص مراد نہیں ہے جیسا کہ تخصیص نوعیت، تعظیم اور تحقیر وغیرذالک۔کمامر۔

**رد علامہ سکاکی از شلوحین۔** علامہ کی جانب سے یہ جواب دینا درست نہیں کیونکہ یہ جواب گزشتہ وجہ تخصیص ( الاحتیاج الی التخصیص انما ہو لصحۃ الابتداء ) کے خلاف لازم آتا ہے کہ ماقبل تخصیص کی وجہ یہ بیان کی گئی تھی کہ یہاں تخصیص اس لئے ضروری ہے تا کہ نکرہ کا مبتداء بننا لازم نہ آئے اور نکرہ میں تخصیص اس "تخصیص مخصوص" میں حصر نہیں کیونکہ صحت ابتداء تخصیص مخصوص میں حصر نہیں بلکہ اسے تو کسی بھی وجہ سے تخصیص کی ضرورت ہے اگر چہ تقدیر نوعیت اور تعظیم وغیرہ ہی سے کیوں نہ ہو۔

**امکان جواب از علامہ۔** حقدم قول سے "لو لا اعتبار تقدیر التقدیم فیہ لاتنفی عنہ التخصیص ای مع کون الغرض المطلوب " مراد ہے اور غرض مطلوب تخصیص جنس یا تخصیص واحد ہے اور یہ دونوں مراد لینا اسی وجہ بعید کے ارتکاب پر موقوف ہے۔ معلوم ہوا کہ "غرض مطلوب" مطلق تخصیص سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

**التوجیہ الغیر المرضی۔** بعض حضرات نے علامہ سکاکی کے کلام کی ایسی توجیہ بیان کی کہ "التوجیہ بمالا یرضی بہ قائلہ" بھی حیرانی کے سمندر میں ڈوب جائے۔انھوں نے کہا کہ رجل جاء نی میں "رجل" بدل مقدم ہے مبتداء نہیں اور یہ جملہ فعلیہ ہے خبریہ نہیں ہے۔ان کے دلائل علامہ سکاکی کی بعض اشارات بعیدہ مثلاً ان جاز تقدیر کونہ مؤخرا فی الاصل علی انہ فاعل معنی فقط ہیں کہ اس سے اشارہ ہے کہ یہ مرفوع مقدم بدل ہے اور یہ جملہ فعلیہ ہے نیز انکی دلیل شارح مفتاح علامہ شیرازی کا "زید قام عمرو قعد " جیسی امثلہ میں یہ کہنا کہ ان المرفوع یحتمل فاعلا مقدما او بدلا مقدما یعنی مرفوع یا فاعل مقدم یا بدل مقدم واقع ہو سکتا ہے اور ان دونوں صورتوں میں چونکہ جملہ فعلیہ ہی ہے لہذا یہاں بھی ایسے ہی ہے کہ یہ جملہ فعلیہ ہے اور مرفوع "فاعل مقدم یا بدل مقدم" ہے حالانکہ یہ حضرات آئمہ کی تصریحات کی طرف متوجہ نہیں ہوئے اور اشارات بعیدہ کو دلیل بنانے میں لگے رہے حتی کہ اس مقام پر علامہ شیرازی نے بھی تصریح کی ہے کہ "ان الفاعل ہو الذی لایتقدم بوجہ واما التوابع فتحتمل التقدیم علی طریق الفسخ وہو ان یفسخ کونہ تابعا ویقدم واما علی طریق غیر الفسخ فیمتنع تقدیمہا ،یضاً لاستحالۃ تقدیم التابع علی المتبوع من حیث ہو تابع " کہ فاعل وہ ہوتا ہے جو کسی صورت بھی حقدم نہ ہو سکے، رہا تابع تو فسخ یعنی اسے تبعیت سے خالی کر لیا جائے کے طریقہ پر تقدیم کا محتمل ہے اور طریقہ فسخ کے علاوہ تو اسکی تقدیم بھی ممنوع ہے۔یہ علامہ شیرازی کا بہت بڑا سہو ہے کیونکہ انھوں نے اولاً فاعل کے بارے میں یوں کہا کہ "یحتمل ان یکون فاعلاً مقدما" اور ثانیاً کہا کہ والفاعل الذی ہو لایتقدم بوجہ ۔بدل کے بارے میں اولاً کہا بدلا مقدما اور ثانیا کہا کہ واما علی طریقۃ غیر الفسخ فیمتنع تقدمہا "علامہ کے اقوال میں بہت تضاد ہے کما ہو الظاہر بما قلنا۔ان حضرات کی یہ توجیہ "التوجیہ بمالا یرضی بہ قائلہ " (ایسی توجیہ بیان کرنا کہ قائل بھی جس کا قائل نہ ہو) ہے کیونکہ علامہ سکاکی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ارتکاب وجہ بعید اس لئے کیا تا کہ نکرہ محضہ کا مبتداء بننا لازم نہ آئے اور یہ حضرات اسے جملہ فعلیہ بنا رہے ہیں جو بہت حیران کن بات ہے۔

◄......**قولہ ثم لانسلم امتناع ان یراد الخ**۔یہ جملہ مدخول "اذ" پر معطوف ہے گویا کہ یوں کہا کہ ہم تقدیم فاعل معنوی کے جواز کو

تسلیم نہیں کرتے اور پھر انتفائے تخصیص بھی تسلیم نہیں کرتے اور شر اھر ذاناب میں مانع تخصیص کی موجودگی کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ یہ شرط ثالث پر اعتراض ہو گیا کما مر یعنی ماتن اب علامہ سکا کی کی تیسری شرط کو تفصیلا رد کرنا چاہتے ہیں کہ علامہ سکا کی کا "شر اھر ذاناب" جیسی امثلہ میں امتناع تخصیص کا قول کرنا درست نہیں ہے۔ علامہ سکا کی کا مذہب ماقبل گزر چکا ہے لہذا یہاں رد پر ہی اکتفاء کیا جائیگا۔ ماتن فرماتے ہیں کہ ہمر کو شر پر ہی موقوف کرنا مسلم نہیں کیونکہ شیخ عبدالقاہر جرجانی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ شر کو مقدم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز نے کتے کو بھونکایا ہے وہ جنس شر سے ہے جنس خیر سے نہیں ہے لہذا جنس خیر کی نفی کرنا درست ہوا کیونکہ یہاں شر و خیر دونوں کا احتمال تھا تو جنس خیر کی نفی کر دی جس سے تخصیص ثابت ہو گئی۔ علامہ عبدالحکیم نے اسے یوں بیان کیا ہے کہ کتے کا بھونکنا دو طرح کا ہے (ایک) غیر معتاد طریقہ پر بھونکنا (جسے روڑنے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے)۔ دوسرا عادت کے مطابق بھونکنا اول عرب کے ہاں فقط وقوع شر کی نشانی ہے لہذا اس میں تخصیص ممکن نہیں کہ کسی اور وجہ کا احتمال ہی نہیں مگر دوئم کبھی شر کے لئے ہوتا ہے اور کبھی خیر کے لئے لہذا جب ثانی مراد ہوگا تو تخصیص بھی مراد ہو سکتی ہے۔ واللہ درفیہ۔

**ثُمَّ قَالَ وَيَقْرُبُ مِنْ قَبِيلِ هُوَ قَامَ زَيْدٌ قَائِمٌ فِى التَّقَوِّى لِتَضَمُّنِهِ الضَّمِيرَ وَشَبَّهَهُ بِالْخَالِى عَنْهُ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ تَغَيُّرِهِ فِى التَّكَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ وَلِهٰذَا لَمْ يَحْكُمْ بِأَنَّهُ جُمْلَةٌ وَلَا عُومِلَ مُعَامَلَتَهَا فِى الْبِنَاءِ.........**

**﴿ترجمہ﴾** پھر علامہ سکا کی نے کہا اور حکم کی تقوی میں ھو قام کے قبیلہ سے "زید قائم" قریب ہے کیونکہ یہ ضمیر کو متضمن ہے اور علامہ سکا کی نے مقام تکلم، خطاب اور غیبت میں تبدیل نہ ہونے میں اسے ضمیر سے خالی اسم کے ساتھ تشبیہ دی اور یہی وجہ ہے کہ اس پر جملہ ہونے کا (یقینی) حکم نہیں لگایا جاتا اور نہ ہی مبنی ہونے میں اس کے ساتھ جملہ جیسا معاملہ کیا جاتا ہے۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اب علامہ سکا کی کے مذہب پر "تقوی حکم" کی ایک اور صورت بیان کرنا چاہتے ہیں یعنی ایک ایسی صورت بیان کرنا چاہتے جو تقوی حکم میں یقینی نہیں ہے بلکہ ایک جہت سے تقوی حکم ثابت ہے اور ایک جہت سے تقوی حکم ثابت نہیں ہو سکتی۔

﴿......**قولہ ثم قال ویقرب** الخ۔ ماتن اب علامہ سکا کی کے مذہب پر "تقوی حکم" کی ایک اور صورت بیان کرنا چاہتے ہیں، اس میں بحث سے پہلے ایک تمہید۔ خلاصہ تمہید یہ ہے کہ قائم (اسم فاعل) کی دو جہتیں ہیں (1) یہ ضمیر کو متضمن ہونے کے اعتبار سے فعل کے مشابہ ہے یعنی جیسے فعل میں ضمیر ہوتی ہے ایسے ہی اس میں بھی ضمیر مستتر ہوتی ہے۔ (2) اسم جامد جو ضمیر سے خالی ہوتا ہے کے مشابہ ہے کیونکہ اسم جامد تکلم، خطاب اور غیبت کی حالت میں تبدیل نہیں ہوتا ایسے ہی یہ بھی تینوں حالتوں میں غیر متغیر ہوتا ہے مثلاً اسم جامد غیر متغیر ہوتا ہے انا رجل ۔انت رجل اور ھو رجل ایسے ہی انا قائم ،انت قائم اور ھو قائم مستعمل ہوتا ہے۔ یہی مشابہ کا وہ پہلو ہے جس کی وجہ سے بناء (متبوع کے اعراب کے ظاہر نہ ہونے) میں اس کے ساتھ جملہ جیسا معاملہ نہیں کیا جاتا بلکہ اسے شبہ جملہ اسمیہ کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے مثلاً اگر اسے حقیقی جملہ کہا جاتا تو جاء نی رجل قائم ،رایت رجلاقائما اور مررت برجل قائم میں "قائم" رجل کی صفت بنتے ہوئے کبھی مرفوع، کبھی منصوب اور کبھی مجرور نہ ہوتا بخلاف فعل کے مثلاً جاء نی رجل قام ،رایت رجلاقام اور مررت برجل قام کہ "قام" تینوں حالتوں میں مبنی ہی رہا اس پر رفع، نصب اور جر

سے کوئی اعراب لفظاً جاری نہیں ہوا۔(نوٹ) تقوی حکم کی تفصیل یوں ہے کہ جب آپ نے مبتداء(زید) ذکر کیا تو اس نے یہ تقاضا کیا کہ اس کے بعد کوئی خبر ذکر کی جائے جسے یہ اپنی طرف پھیر سکے تو جب قائم کہا گیا تو مبتداء(زید) نے اسے اپنی طرف متوجہ کیا اور پھیر دیا۔اب اگر "قائم" میں ضمیر کا اعتبار کریں گے تو قائم کا اسناد ضمیر مستتر کی طرف ہونے سے تکرار اسناد ہو جائیگا اور تکرار اسناد تقوی حکم کو مفید ہے کما مر مگر چونکہ قائم تکلم، خطاب اور غیبت میں عدم تغیر کے سبب اسم جامد کے بھی مشابہ ہے تو اسم جامد(جو ضمیر سے خالی ہوتا ہے) کی مشابہت کا اعتبار کریں تو اسناد متکرر نہیں ہو سکے گا اور عدم تکرار کے سبب تقوی حکم بھی مستفاد نہیں ہو سکے گا کیونکہ تکرار اسناد تقوی حکم کی شرط ہے جو کہ مفقود ہے تو شرط کے مفقود ہونے سے مشروط بھی مفقود ہو جائیگا۔

بعد از تمہید　اسم فاعل کے بارے میں علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ اگر اس میں پہلی جہت کا اعتبار کیا جائے تو یہ تخصیص کی شرائط مفقود ہونے کے سبب فقط تقوی حکم میں "هو قام" کے قریب ہوگا اور اگر دوسری جہت کا اعتبار کریں تو یہ "هو قام" کے مشابہ نہ ہوگا کیونکہ "قائم" تینوں حالتوں میں متغیر ہو جاتا ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ زید قائم تقوی حکم میں "هو قام" کے قریب ہے، کہا ہے، تقوی حکم کو مفید ہے، نہیں کہا ہے کیونکہ ھو قام میں تقوی حکم بغیر شبہ کے ہے کما مر فی هو يعطى الجزيل فليرجع اليه اور زید قائم میں تقوی شبہ مذکورہ کے ساتھ پائی جا رہی ہے اس لئے ہم نے تقوی کے قریب کا قول کیا۔

**سوال:۔** ماتن نے زید قائم کو هو قام کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسکی نظیر کیوں نہیں قرار دیا کہ "زید قائم" "هو قام" کی نظیر وطرح ہے۔

**جواب:۔** چونکہ تشبیہ میں تشبیہ من کل الوجہ شرط نہیں ہوتی اور جیسا کہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ زید قائم میں تقوی متیقن نہیں بلکہ ایک جہت سے ثابت ہو سکتی ہے اور دوسری جہت سے ثابت نہیں ہو سکتی بس اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لفظِ "شبہ(شبہہ)" لائے ہیں لفظ نظیر کا اضافہ نہیں کیا۔

**سوال:۔** ماتن نے زید قائم کے تقوی للحکم میں قریب ہونے کو "هو قام" کے ساتھ تشبیہ دی ہے حالانکہ مناسب تو یہ تھا کہ "زید قام" کے ساتھ تشبیہ دیتے جس کی دو وجہیں اول لفظی مطابقت پائی جاتی دوئم معنوی مطابقت بھی پائی جاتی کیونکہ آپ جدول سے دیکھ سکتے ہیں کہ زید قام میں فقط تقوی حکم ہے جبکہ هو قام محتمل تقوی و تخصیص ہے لہٰذا ماتن کے لئے زید قام کہنا ہی مناسب تھا۔

**جواب:۔** ماتن نے ھو قام اس لئے کہا کہ علامہ سکا کی کے قول وتقرب منہ سے ماقبل "بيان تقوى فى المضمر المتقدم" کی بحث مذکور تھی بس اسی پیروی میں ماتن نے "هو قام" کے ساتھ تشبیہ بیان کردی ورنہ جیسا معترض نے کہا ویسے ہی مناسب تھا۔المختصر ماتن کا طریقہ بھی مناسبت سے خالی نہیں ہے اور بیانِ نکتہ کے لئے اتنا کافی ہے، فلا اعتراض۔افادہ علامہ عبدالحکیم۔

**وَمِمَّا يُرَى تَقْدِيمُهُ كَاللَّازِمِ لَفْظُ مِثْلٍ وَغَيْرٍ فِي نَحْوِ مِثْلُكَ لَا يَبْخَلُ وَغَيْرُكَ لَا يَجُوْدُ بِمَعْنَى أَنْتَ لَا تَبْخَلُ وَأَنْتَ تَجُوْدُ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةِ تَعْرِيْضٍ لِغَيْرِ الْمُخَاطَبِ لِكَوْنِهٖ أَعْوَنَ عَلَى الْمُرَادِ بِهِمَا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** من جملہ ان مقامات سے جہاں مسند الیہ کی تقدیم لازم کی طرح ہے لفظ مثل اور غیر ہے اس جیسے اقوال میں

کہ مثلك لایبخل وغیرك لایجود　اس معنی میں کہ تو ہی بخل نہیں کرتا اور تو ہی سخاوت کرتا ہے مخاطب کے علاوہ پر تعریض کا ارادہ کیے بغیر کیونکہ تقدیم ان دونوں (ترکیبوں) کے ساتھ مراد پر زیادہ مددگار ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿......**قولہ ومما یری تقدیمہ کاللازم** الخ۔ خلاصہ بحث۔ ماتن اب تقدیم ہی کے متعلقہ کچھ ایسے الفاظ ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ اگر ان میں کنایہ مقصود ہو تو کنایہ کے حصول کے لئے ان کا مقدم کرنا گویا لازم ہوتا ہے مثلاً آپ کسی سے مخاطب کے علاوہ پر تعریض (کہ مثل یا غیر سے مخاطب کا مماثل یا غیر مماثل کوئی دوسرا شخص مراد ہو) کیے بغیر کنایۃً کہتے ہیں کہ **مثلك لایبخل** ۔ یعنی تیرے جیسا بخیل نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب متکلم نے صفت مخاطب (مثلاً عدم بخل) پر مشتمل ہر شخص سے نفی کر دی تو مخاطب سے بھی کنایۃً اس صفت کی نفی لازم آئی کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ **الحکم علی العام ینسحب علی کل فرد من افرادھم** فی عام پر کوئی حکم لگانا اس کے افراد میں سے ہر فرد کو شامل ہو جاتا ہے اور مخاطب بھی اس کے افراد میں سے ایک فرد تھا لہٰذا اس سے بھی نفی ہوگئی۔ اور اگر یوں کہا کہ **غیرك لایجود** ۔ یعنی تیرے علاوہ سخی نہیں ہے کیونکہ یہ صفت موجود فی الخارج ہے اور صفت موجود فی الخارج کے لئے موصوف یعنی محل مایقوم بہ کا ہونا ضروری ہے اور یہاں متکلم نے دو ہی محل ثابت کیے ہیں ایک مخاطب اور دوسرا غیر مخاطب تو جب متکلم نے غیر مخاطب کی نفی کر دی تو دوسرا خود بخود متعین ہو گیا کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ" **نفی احد الاحتمالین تعیین للآخر** " یعنی دو احتمال میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہے۔ لہٰذا مخاطب کا بطور کنایہ سخی ہونا ثابت ہو گیا۔ ان دونوں مثالوں سے بطور تعریض یہ چیز ثابت نہیں ہو سکتی تھی کیونکہ تعریضاً مثل اور غیر سے کوئی دوسرا انسان "مماثل مخاطب یا غیر مماثل مخاطب" مراد لیکر نفی کرنے سے عدم بخل اور جود کا مخاطب میں منحصر ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ممکن ہے کہ عدم بخل اور جود مخاطب کے علاوہ بھی کسی میں متحقق ہو۔ یہ تحقق مطلوب و مقصود کے خلاف ہے کیونکہ آپ نے کلام کو انحصار مخاطب کے لئے چلایا تھا اور غیریت کو ثابت کر دیا حالانکہ آپ نے انحصار مخاطب کو ہی مانا تھا۔ "مانا کچھ اور ثابت کچھ اور ہو گیا" کا نام تخلف ہے جو کہ جائز نہیں۔

﴿......**قولہ کاللازم لفظ مثل وغیر** الخ۔

**سوال:۔** ماتن نے یوں فرمایا "**ومما یری تقدیمہ کاللازم** " یوں کیوں نہ فرمایا "**ومما یری تقدیمہ لازماً لفظ مثل وغیر** الخ" تاکہ جزم حاصل ہو جاتا یعنی ماتن تشبیہ سے کیا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

**جواب:۔** ماتن تشبیہ دیکر دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں (1) کہ یہ تقدیم لوازم صدارت الفاظ (حرف استفہام وغیرہ) کی طرح قیاساً لازم نہیں بلکہ کنایہ کے باب میں ان کے مماثل و مشابہ ہے۔ (2) اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ قاعدہ وجوب تقدیم کے متقاضی نہیں تھا لیکن جب علماء نے باب کنایہ میں مقدم استعمال کرنے پر اتفاق کر ہی لیا تو یہ ان قواعد کے مشابہ ہو گیا جو متقاضی تقدیم ہیں حتی کہ اگر کنایہ کے باب میں مذکورہ طریقہ کے خلاف استعمال کیا گیا مثلاً **لایبخل مثلك ولایجود غیرك** تو یہ بہ تقاضۂ قاعدہ درست مگر طبیعت اور عقل سلیم کے اعتبار سے مکروہ و ناپسندیدہ ہو جائیگا۔

**سوال:۔** ماتن کے قول "کاللازم" سے یہ بات مفہوم ہو رہی ہے کہ یہ الفاظ کبھی کنایہ کے لئے مقدم ہو جاتے ہیں اور کبھی بغیر تقدیم کے بھی مطلب مقصود کا فائدہ دیتے ہیں۔

**جواب:۔** ''کاللازم'' سے وہ مراد نہیں جو معترض نے بیان کی بلکہ ''کاللازم'' لانے کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ تاخیر میں بھی کنایۂ استعمال جائز ہونا چاہیے تھا مگر استعمال لفظ تقدیم کی صورت ہی میں وارد ہے لہٰذا ''کــالــلازم'' ہوا۔ شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس پر نص کی ہے۔

**سوال:۔** لفظ ِ''مثل اور غیر'' کو ہی مختص بالذکر کیوں کیا حالانکہ اس معنی پر دلالت کرنے والے کئی اور الفاظ موجود ہیں مثلاً مماثل ،مغایر، شبیہ اور نظیر وغیرہ جبکہ ماتن کا مقام بیان میں انھیں پر اکتفاء کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے اور اگر حصر مراد نہیں تو کم از کم ''وغیرھا'' کے لفظ کا اضافہ ضرور فرماتے۔

**جواب:۔** انھیں مختص بالذکر اس لئے کیا کیونکہ کلام عرب میں غرض مذکور کے لئے یہ دو ہی مستعمل ہیں۔ اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ماتن نے وغیرھا کے الفاظ ذکر نہیں کیے۔

**سوال:۔** ماتن نے مثل وغیر کو کاف ضمیر خطاب مضاف الیہ کی طرف ہی مضاف کر کے ذکر کیا جس سے متبادر الی الفہم یہ بات ہے کہ شاید کنایہ کی یہ صورت کاف ضمیر خطاب کے ساتھ اضافت کی صورت میں ہی مختص ہے۔

**جواب:۔** دراصل ماتن نے انُ کے استعمال کی طرف اشارہ کیا اور چونکہ کلام عرب میں اکثر یوں ہی مستعمل ہوئے ہیں لہٰذا مثال بھی اسی انداز پر دے دی ورنہ مثلی، مثلہ، غیری اور غیرہ وغیرہ کا استعمال نا جائز و ممنوع نہیں ہے۔ **کذا قرر الشیخ العدوی۔**

**﴾......قولہ من غیر ارادۃ تعریض الخ۔**

**سوال:۔** تعریض کنایہ کے باب سے ہے یعنی کنایہ کی اقسام میں سے ایک قسم ہے اور مقسم عام اور قسم خاص ہوا کرتی ہے تو جب آپ نے تعریض (خاص) کی نفی کی تو اس سے کنایہ (عام) کی بھی نفی ہوگئی لہٰذا ایک ہی کلام کا کنایہ اور عدم کنایہ ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے۔

**جواب:۔** تعریض سے تعریض مصطلح مراد نہیں کہ کنایہ وعدم کنایہ ہونا لازم آئے بلکہ یہاں تعریض سے تعریض لغوی مراد ہے اور تعریض مذکور باب کنایہ سے نہیں ہے فلا اعتراض۔

**سوال:۔** مثال مذکور میں کسی بھی جہت سے تعریض کا لازم آنا غیر مسلم ہے کیونکہ تعریض میں ظاہراً کلام مخاطب کے ساتھ در حقیقت غیر مخاطب مراد ہوتا ہے جبکہ یہاں حقیقۃً وظاہراً ہر طرح مخاطب ہی مراد ہے یا تعریض اس وقت متحقق ہوسکتی ہے جب مخاطب کو بخل کے ساتھ متصف کیا جائے جبکہ یہاں متکلم مخاطب کو بخل کے ساتھ متصف بھی نہیں مانتا کما ھو الظاہر۔ معلوم ہوا کہ اسے کسی بھی تعریض سے تعبیر کرنا درست نہیں ہے۔

**جواب:۔** تعریض سے تعریض مصطلح مراد نہیں کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ تعریض سے تعریض لغوی مراد ہے یعنی اجمال، ابہام اور عدم تصریح کا اشارہ کیا جائے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ متکلم نے معترض بہ کی تصریح نہیں کی۔

**سوال:۔** آپ نے ان امثلہ کو کنایہ سے شمار کیا ہے مجاز سے شمار کرنے میں کیا خرابی ہے اگر مجاز سے شمار کرتے ہیں تو مذکورہ بالا اعتراضات بھی لازم نہیں آئیں گے۔

**جواب:۔** اس لئے از قبیلِ مجاز شمار نہیں کیا کیونکہ یہ حقیقت کا بھی محتمل ہے لہٰذا اگر اسے مجاز سے شمار کرتے تو حقیقت کا احتمال ختم ہو جاتا ہے اور حقیقت و مجاز ایک دوسرے کی قسیم ہیں جن کا اجتماع ''اجتماع ضدین'' کہلاتا ہے۔ لہٰذا جہاں حقیقت ممکن ہو وہاں مجاز من حیث المجاز ممکن نہیں ہے۔

﴿......قولہ لکونہ اعون علی الخ۔ ماتن اب اپنے قول پر دلیل پیش کر رہے ہیں ان مثالوں میں تقدیم لازم کی طرح اس لئے ہے کہ کیونکہ یہ کنایہ "اثبات حکم بالکنایہ" یعنی ثبوت جود اور انتفائے بخل عن المخاطب پر حصول مراد وغرض میں مددگار ہے۔ غرض یہ ہے کہ حکم کو ابلغ طریقہ پر ثابت کیا جاسکے اور یہ کنایہ کی صورت ہی میں متحقق ہوسکتا تھا کیونکہ قاعدہ ہے کہ " الکنایۃ ابلغ من التصریح" کہ کنایہ تصریح سے زیادہ بلیغ ہے کہ یہ دعویٰ مع الدلیل والبرھان کے باب سے ہے یعنی ملزوم لازم کے وجود پر دلیل ہوتا ہے تو گویا "فلان کثیر الرماد" کا مطلب ہے کہ فلان کریم لانہ کثیر الرماد یعنی فلاں شخص کریم ہے کیونکہ اس گھر میں سہا گہ زیادہ ہوتا ہے تو یہ کریم ہونے کے دعویٰ پر دلیل ہوگئی اور ظاہر ہے کہ دعویٰ بلا دلیل سے دعویٰ مع الدلیل ابلغ ہوتا ہے۔

**سوال:** ماتن کا یہ قول اعتراض کا دفیعہ بھی ہوسکتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ تقدیم لازم کی طرح ہے یعنی "لازم نہیں" لازم کی طرح ہے حالانکہ اگر مخاطب منکر ہو تو تقدیم واجب ہوئی اور متردد ہے تو مستحسن ہوئی اور مخاطب خالی الذہن ہے تو تقدیم غیر جائز ہوئی جبکہ آپ ان تینوں حکموں سے ہٹ کر ایک نیا حکم لگا رہے ہیں کہ کبھی تقدیم لازم کی طرح ہوتی ہے۔

**جواب:** وہاں تقدیم واجب ہوگی جہاں تقدیم مفید تقویت حکم سے مخاطب کا رد وغیرہ کرنا ہو تو تقدیم مفید تقویت حکم واجب، مستحسن یا ابتدائی ہونے کی صورت میں ناجائز ہوگی مگر یہاں رد مقصود نہیں بلکہ غیر و مثل وغیرہ کے ذریعہ بلیغ طریقہ کے ساتھ حکم کا فائدہ دینا مقصود ہے لہٰذا یہ تقدیم اعون علی المراد ہونے کی وجہ سے "لازم کی طرح" ہوگی۔ واجب، مستحسن یا غیر جائز نہیں ہوگی۔

**سوال:** ماتن کے قول "لکونہ اعون" سے یہ بات متبادر الی الفہم ہے کہ اگر مثل اور غیر کو مؤخر کر کے کلام لایا گیا یعنی لا یبخل مثلک اور لایجود غیرک تو مقصود وغرض کی ادائیگی میں مددگار ہوگا اور جب مقدم کریں گے تو یہ تقدیم اعون یعنی زیادہ مددگار ہو جائیگی حالانکہ آپ تصریح کر چکے ہیں کہ تقدیم ہی سے مراد وغرض کی ادائیگی میں مدد مل سکتی ہے تاخیر سے ایسا ممکن نہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ کلام ماقبل کے خلاف ہے لہٰذا اعون کے ساتھ تعبیر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

**جواب:** اسم تفضیل اپنے باب پر نہیں ہے، مبالغہ کے لئے افعل مجازاً استعمال کیا گیا ہے ورنہ یہاں فقط اعانت مراد ہے نہ کہ اعونیت کما مرمثلہ۔

**قِيْلَ وَقَدْ يُقَدَّمُ لِأَنَّهُ دَالٌّ عَلَى الْعُمُوْمِ نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ لَمْ يَقُمْ بِخِلَافِ لَمْ يَقُمْ كُلُّ اِنْسَانٍ فَاِنَّهُ يُفِيْدُ نَفْيَ الْحُكْمِ عَنْ جُمْلَةِ الْأَفْرَادِ لَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ۔**

﴿ترجمہ﴾ کہا گیا اور کبھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے کیونکہ تقدیم مسند الیہ عمومیت پر دلالت کرتی ہے مثلاً کل انسان لم یقم برخلاف لم یقم کل انسان کے تو بیشک یہ جملہ افراد سے حکم کی نفی کرتا ہے مگر ہر فرد (سے حکم کی نفی) نہیں کرتا۔

﴿خلاصہ﴾ اب ماتن تقدیم کی ایک مسلمہ صورت کی دلیل کی صحت پر بحث کرنا چاہتے ہیں قائلین کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے پاس دو قسم کی مثالیں ہیں جو الگ، الگ معنی پر دلالت کرتی ہیں مثلاً انسان لم یقم اور لم یقم انسان۔ ایسی مثالوں میں جب مسند الیہ کے ساتھ سور مثلاً لفظ کل کو ذکر کریں تو اب ہمارے پاس دو صورتیں ہونگی کہ دونوں مثالوں میں وہی معنی رہے جو دخول سور سے پہلے تھا یا دخول سور کے بعد کوئی نیا معنی مانا جائے۔ اگر دخول سور کے بعد معنی نہ بدلے بلکہ پہلے والا ہی رہے تو یہ تاکید ہو جائیگی اور اگر دخول

سور کے بعد کوئی نیا معنی مراد لیں تو یہ تاسیس ہو جائیگی اور علماء نے تاسیس کو تاکید سے افضل قرار دیا ہے یعنی تاکید کو تاسیس پر ترجیح نہیں دے سکتے کیونکہ تاسیس تاکید سے بہتر ہے اور جو بہتر ہوتا ہے اسے ترجیح حاصل ہوتی ہے لہٰذا دخول سور کے بعد ہمیں امثلہ مذکورہ میں لا زماً نیا معنی مراد لینا ہوگا ورنہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے کما سیاتی فی الشرح۔

**قولہ قیل وقد یقدم** الخ۔ اب ماتن تقدیم کی ایک مسلمہ صورت کی دلیل کی صحت پر بحث کرنا چاہتے ہیں اس دلیل کے قائل ابن المالک اور دیگر علماء کی ایک جماعت ہے۔ صورت مسئلہ کا بیان مذہب مناطقہ پر ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے پاس تقدیم مسندالیہ کی دو مثالیں ہیں ایک "انسان لم یقم " یہ مثال سلب عموم (عمومیت کی نفی) اور نفی الشمول (تمام کو شامل ہونے کی نفی) پر دلالت کرتی ہے یعنی یہاں قیام تمام افراد انسان کو شامل نہیں بلکہ جملہ اور بعض کو شامل ہے یعنی مثال مذکور کا ترجمہ یہ ہوا کہ جملہ انسان کھڑے نہیں ہوئے۔ دوسری مثال اس کا الٹ یعنی "لم یقم انسان" یہ مثال عموم سلب (نفی کے سب کو عام ہونے) اور شمول نفی (نفی کے سب کو شامل ہونے) پر دلالت کرتی ہے یعنی مثال مذکور کا ترجمہ یہ ہوا کہ افراد انسان میں سے کوئی بھی صفت قیام کے ساتھ متصف نہیں۔ جب ان دونوں مثالوں کو "سور کل" کے ساتھ مقید کیا تو ہمارے پاس دو اختیار ہیں (1) کہ دخول لفظِ کل کے بعد بھی وہی حالت رہے جو دخول لفظِ کل سے پہلے تھی یعنی جو کلام (مثلاً انسان لم یقم) دخول لفظِ کل سے پہلے سلب عموم اور نفی شمول کے لئے تھا وہ دخول کل کے بعد (مثلاً کل انسان لم یقم) بھی سلب عموم اور نفی الشمول کے لئے رہے اور جو کلام عموم سلب اور شمول نفی کے لئے تھا) (مثلاً لم یقم انسان) وہ دخول کل کے بعد بھی عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہی رہے (مثلاً لم یقم کل انسان) یعنی دخول کل کے بعد کوئی نیا معنی مراد نہ لیا جائے بلکہ پہلے معنی کو ہی پختہ کیا جائے تو اسے تاکید کہیں گے کیونکہ اس میں پہلے معنی ہی کو ملحوظ رکھا تو یہ اسکی تاکید ہو جائیگی یعنی دخول سور سے کوئی فائدہ نہ حاصل ہوا۔ (2) دونوں جگہوں میں دخول "کل" کے بعد کوئی نیا معنی مفہوم مانیں یعنی جو مثال دخول کل سے قبل سلب عموم اور نفی الشمول کے لئے تھی اسے دخول کل کے بعد عموم السلب اور شمول نفی کے لئے مانا جائے مثلاً "انسان لم یقم " کی مثال دخول کل سے قبل سلب عموم اور نفی الشمول کے لئے تھی مگر جب اس پر لفظ کل داخل کیا تو پہلی صورت کا عکس یعنی عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہوگئی اور ایسے ہی لم یقم انسان کی مثال دخول سور سے قبل عموم سلب اور شمول نفی کے لئے تھی مگر دخول سور کے بعد اس صورت کا عکس یعنی سلب عموم اور نفی الشمول کے لئے ہوگئی۔ معلوم ہوا کہ دونوں جگہوں میں دخول سور کے بعد نیا معنی مراد لیا گیا ہے اور یہ اصطلاح میں تاسیس کہلائے گا کیونکہ اب بعینہٖ سابق معنی کو نہیں رکھا گیا بلکہ اس میں کچھ نئے معنی کا اعتبار کیا گیا ہے جو دخول سور یعنی لفظ کل وغیرہ سے قبل نہیں تھا اور بلغاء کا قاعدہ ہے کہ التاسیس خیر من التاکید کہ تاسیس (کوئی نیا معنی مراد لینا) پرانے معنی کی تاکید کرنے سے بہتر ہے کیونکہ کلام کو افادہ پر محمول کرنا اعادہ پر محمول کرنے سے بہتر ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ "تاسیس" تاکید سے افضل و اعلیٰ ہے۔

**سوال:** آپ کا "کل انسان لم یقم " کو عموم سلب پر محمول کرنا غیر مسلم ہے کیونکہ "لم یقم" کی ضمیر فاعل "کل انسان " کی طرف راجع ہے تو گویا کہ "کل انسان" حیز نفی میں اسی طرح واقع ہوا جیسا کہ "لم یقم کل انسان " واقع ہے اور لم یقم کل انسان سلب عموم و نفی شمول پر دلالت کرتا ہے کما مر۔ معلوم ہوا کہ "کل انسان لم یقم " بھی سلب عموم و نفی شمول پر دلالت کرتا ہے، اس معنی پر دلالت نہیں کریگا جو آپ نے بیان کیا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾ قاعدہ** ہے کہ" **مراعاۃ الاسم الظاهر اولى من مراعاة ضمير الاسم** " کہ اسم کی ضمیر کی رعایت کرنے سے اسم ظاہر (مرجع) کی رعایت کرنا اولی ہے۔معلوم ہوا کہ گویا"لم یقم" کی ضمیر جیز نفی میں واقع ہی نہیں ہوئی تو سلب عموم ونفی شمول کیسے متحقق ہوگیا۔

**﴿ثانیاً﴾** مان بھی لیں کہ اسم ضمیر کی رعایت بھی مستحسن وواجب ہے مگر یہاں اسم ضمیر کی رعایت سے فساد وتخلف لازم آتا ہے جوکہ جائز نہیں کیونکہ اگر ضمیر کی رعایت کریں جیسا کہ معترض نے کہا تو لازم آئیگا کہ عموم سلب کبھی متحقق ہی نہ ہو کیونکہ آپ امام سکاکی کی شرائط پڑھ چکے ہیں کہ مسند فعلی میں ہر حال میں ضمیر ہوگی جو مسند الیہ مقدم کی طرف راجع ہوگی تو اگر ضمیر کی رعایت کا اعتبار کرکے معترض کی بات مان لی تو عموم سلب کی اصلاً ہی نفی ہوجائیگی **والحال لاقائل له**۔

﴿......**قوله لانه دال على** الخ۔یہاں سے ماتن ارتکاب تقدیم کا بیان حال یا تقدیم پر مرتب ہونے والی غایت کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے مسند الیہ میں شرائط تقدیم (مقرون باکل،مسند مقرون بحرف نفی پر مقدم ہو) اور متکلم نے اس حالت میں افادہ تعمیم کا قصد بھی کیا تو متکلم کے مقصود کے افادہ کے لئے مسند الیہ کو مقدم کرنا پڑے گا۔

**سوال:۔** تقدیم کا عموم سلب وشمول نفی اور تاخیر کا سلب عموم وسلب شمول کے لئے ہونا امر نقلی یعنی لغوی ہے اور امر لغوی کو استدلال سے نہیں بلکہ نقل سے ثابت کرنا واجب ہوتا ہے لہٰذا ماتن کا اصل مسلم مذکور پر **لانہ** الخ سے استدلال کرنا باطل ہوا کیونکہ اس سے امر نقلی کو استدلال سے ثابت کرنا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** یہ قول مذکور کی دلیل نہیں کہ اعتراض معترض لازم آئے بلکہ اسکی حالت کو بیان کیا جارہا ہے۔**﴿ثانیاً﴾** یہاں سے ماتن تقدیم پر مرتب ہونے والی غایت کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اس تقدیم سے کیا فائدہ حاصل ہونے والا ہے یعنی اگر قصد عموم پر دلالت مراد ہے تو یہ دلالت علت باعثہ ہوگی یعنی ہمیں قصدِ عموم کی صورت میں مسند الیہ مقدم کرنا لازم وواجب تھا ورنہ مقصود کا حصول ممکن نہیں تھا۔

## وَذَالِکَ لِئَلَّا یَلْزَمَ تَرْجِیْحُ التَّأْکِیْدِ عَلَی التَّأْسِیْسِ

**﴿ترجمہ﴾** یہ (اس لئے ضروری ہے) تاکہ تاسیس پر تاکید کو ترجیح دینا لازم نہ آئے۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** یہاں سے ماتن استعمال بلغاء سے دلیل پیش کررہے ہیں۔خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہم"**انسان لم یقم** اور **لم یقم انسان**" سے مستفاد معنی کو مقرون باکل کرکے یعنی"**کل انسان لم یقم** اور **لم یقم کل انسان**" کی صورت میں بھی وہی معنی رہنے دیں جو کل کے بغیر تھا اور کوئی نیا معنی مراد نہ لیں تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے کما مر لہٰذا نیا معنی مراد لینا واجب ہوگا۔

﴿......**قوله لئلایلزم ترجیح** الخ۔

**سوال:۔** تقدیم کا عموم سلب اور تاخیر کا سلب عموم کے لئے ہونا ایک لغوی امر ہے جسے دلیل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا کما مر لہٰذا ماتن کا قول "لئلایلزم ترجیح" سے استدلال باطل ہوا کیونکہ اس سے امر لغوی کو استدلال کے ساتھ ثابت کرنا لازم آتا ہے اور امر لغوی کو استدلال کے ساتھ ثابت کرنا باطل ہے جس سے باطل لازم آئے وہ بھی باطل معلوم ہوا یہ استدلال پیش کرنا باطل۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** یہ امر لغوی کا استدلال سے ثابت کرنا نہیں بلکہ قائل استعمال بلغاء کو اسکی دلیل بنا رہا ہے اور استعمال بلغاء امر نقلی ہے جو امر

لغوی کے ثبوت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ یعنی دلیل استدلال نہیں بلکہ استعمال ہے۔ ﴿ثانیا﴾ یہ کوئی دلیل واستدلال کا ذکر نہیں بلکہ ارتکاب مذکور کا باعث اور تقدیم وعموم سلب اسی طرح تاخیر سلب وعموم کے مابین مناسبت کو بیان کیا جارہا ہے۔ ولا محذور فیہ۔

**لِاَنَّ الْمُوْجَبَةَ الْمُهْمَلَةَ الْمَعْدُوْلَةَ الْمَحْمُوْلِ فِیْ قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِیَّةِ الْمُسْتَلْزِمَةِ نَفْیَ الْحُکْمِ عَنِ الْجُمْلَةِ دُوْنَ کُلِّ فَرْدٍ۔**

﴿ترجمہ﴾ کیونکہ موجبہ مھملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ جو جملہ افراد سے حکم کی نفی کرنا، کل افراد سے حکم کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتا ہے، کی قوت میں ہے۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ اب ماتن دلیل کے ساتھ دونوں مثالوں کے غیر مقرون باکل اور مقرون باکل ہونے کی صورتوں کی تفصیلی وضاحت کریں گے۔ قول مذکور سے ماتن مثال اول یعنی انسان لم یقم پر گفتگو کررہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ مسندالیہ کی تقدیم "غیر مقرون باکل اور مقرون باکل" کی صورت میں ایک ہی معنی کے لئے رہے تو خرابی لازم آئیگی جس سے بچنے کے لئے ہم نے غیر مقرون باکل کو مقرون باکل ہونے کی صورت میں الٹ کردیا دلیل یہ ہے کہ انسان لم یقم قضیہ موجبہ مھملہ معدولۃ المحمول ہے جو سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ میں جملہ افراد کے حکم کی نفی مقصود ہوتی ہے لہٰذا جو اس کے حکم میں ہوگا (یعنی قضیہ موجبہ مھملہ معدولۃ المحمول) وہ بھی جملہ افراد سے حکم کی نفی کو مستلزم ہوگا۔

﴾.....**قولہ لان الموجبۃ المھملۃ** الخ۔ ماتن کے قول پر گفتگو کرنے سے قبل ایک تمہید سمجھیں کہ قضیہ میں رابطہ (ہے، ہوا اور ہیں) حرف سلب (لم ولا وغیرہما) کے بعد مقدر ہو تو وہ ربط کے سلب ونفی کا فائدہ دیگر قضیہ سالبہ کہلاتا ہے مثلاً الانسان لیس بکاتب یعنی انسان کاتب نہیں ہے یا لم یقم انسان یعنی انسان کھڑا نہیں ہے۔ اگر قضیہ میں سلب ونفی کے ربط کا حکم ہو تو معدولہ ہوگا یعنی اگر رابطہ کو حرف سلب سے پہلے مقدر مانا جائے اور حرف سلب موضوع یا محمول کا جز بنے اور سلب کے ربط کا فائدہ دے تو اسے قضیہ موجبہ معدولہ کہیں گے۔ معدولہ کی تین قسمیں ہیں (1) معدولۃ الموضوع جس میں حرف سلب موضوع کا جزو بنے (2) معدولۃ المحمول جس میں حرف سلب محمول کا جزو بنے مثلاً الانسان لم یقم اس جملہ میں حرف سلب کے بعد ربط کو مقدر وفرض نہیں مانا جاسکتا کیونکہ لم کا اتصال فعل کے ساتھ شدید ہے لہٰذا یہ معدولۃ المحمول ہوا۔ (3) معدولۃ الطرفین یعنی جس میں حرف سلب موضوع ومحمول میں سے ہر ایک کا جزو بنے۔

بعد از تمہید یہاں سے ماتن تقدیم کی صورتوں پر گفتگو کرنے جارہے ہیں کہ مسندالیہ کی تقدیم "غیر مقرون باکل اور مقرون باکل" کی صورت میں ایک ہی معنی کے لئے رہے تو خرابی لازم آئیگی جس سے بچنے کے لئے ہم نے غیر مقرون باکل کو مقرون باکل ہونے کی صورت میں الٹ کردیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ مسندالیہ غیر مقرون باکل کی تقدیم میں ہمارا قول "انسان لم یقم" موجبہ معدولہ مھملہ ہے۔ موجبہ تو اس لئے کہ اس میں انسان کے لئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہے انسان سے قیام کی نفی نہیں کی گئی کہ سالبہ بنے، معدولہ اس لئے کہ اس میں حرف سلب محمول کا جزو ہے اور مھملہ اس لئے کہ اس میں موضوع کے افراد کی کمیت ومقدار اور تعداد کو بیان نہیں کیا گیا حالانکہ حکم انسان کے مصداق پر لگایا گیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ قضیہ موجبہ مھملہ معدولۃ المحمول ہے جو کل افراد کے بجائے جملہ افراد سے عدم قیام کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ موجبہ مھملہ

معدولۃ المحمول" سالبہ جزئیہ" کی قوت میں ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ جملہ افراد سے نفی کو مستلزم ہے لہٰذا جو اسکی قوت میں ہوگا وہ بھی جملہ افراد سے عدم قیام کے ثبوت کو مستلزم ہوگا کیونکہ یہ دونوں وجود موضوع کے خارج میں پائے جانے کے صدق وتحقق کے اعتبار سے ایک دوسرے کو متلازم ہیں یعنی اگر ایک ثابت ہوا تو دوسرا بھی ثابت ہو جائے گا یعنی جب بھی سالبہ جزئیہ کا مدلول متحقق ہوگا تو موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کا بھی مدلول ثابت ہو جائے گا۔ جب ثابت ہو گیا کہ سالبہ میں بعض افراد سے ہی قیام کی نفی ہوتی ہے اور بعض کے لئے ثبوت ہوتا ہے تو جب "انسان لم یقم" یعنی بغیر لفظ کل کے" کا معنی بعض انسان سے عدم قیام کا ثبوت یا قیام کی نفی بعض افراد سے ہے تو اب دخول "کل" کے بعد بھی وہی معنی باقی رہے تو "کل" پہلے معنی کی تاکید کے لئے ہوگا حالانکہ تاکید اولی نہیں بلکہ تاسیس اولی وافضل ہے لہٰذا واجب ہو گیا کہ اسے پہلے معنی کے عکس پر محمول کریں کہ پہلے بعض سے عدم قیام کا ثبوت تھا اب تمام سے عدم قیام کا ثبوت مراد ہوگا۔

**سوال:۔** موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کو سالبہ جزئیہ کی قوت میں قرار دینا درست نہیں کیونکہ سالبہ جزئیہ موجبہ مہملہ سے عام ہے کیونکہ سالبہ جزئیہ موضوع کے وجود فی الخارج اور عدم وجود فی الخارج دونوں حالتوں میں پایا جاتا ہے بخلاف موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کے کیونکہ یہ موضوع کے وجود فی الخارج کی صورت میں ہی صادق آتا ہے لہٰذا اسے سالبہ جزئیہ کی قوت میں کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔

**جواب** سالبہ کی قوت میں ہونے سے مطلقاً سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہونا مراد نہیں کہ اعتراض لازم آئے بلکہ سالبہ جزئیہ کے حکم میں ہونے کا مطلب ہے کہ سالبہ کے موضوع کے خارج میں پائے جانے کے وقت اس کے حکم میں ہوتا ہے اور یہ اعتبار دونوں میں مشترک ہے۔ فلا اعتراض فیہ۔

**سوال:۔** نکرہ کی طرف لوٹنے والی ضمیر بھی نکرہ کے حکم میں ہوتی ہے کما صرح بہ الرضی لہٰذا معلوم ہوا کہ "انسان لم یقم" میں پائی جانے والی ضمیر جو "انسان نکرہ" کی جانب راجع ہے وہ بھی حکم نکرہ میں ہوئی اور **قاعدہ** ہے کہ النکرۃ الواقعۃ او الموضوع المنکر فی سیاق النفی تکون مفیدۃ لعموم السلب وشمول النفی یعنی جب نکرہ حیز نفی میں واقع ہوتا ہے تو وہ عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا "انسان لم یقم" سے قبل از دخول "کل" عموم سلب مستفاد ہے اور بعد از دخول کل بھی اس سے عموم سلب ہی مراد لیا گیا ہے جس سے ترجیح تاکید بر تاسیس لازم آئی جو کہ باطل کما مر یعنی آپ کے بیان مذکور سے بھی ترجیح التاکید علی التاسیس لازم آتی ہے حالانکہ آپ اس کے بطلان کے درپے ہیں۔

**جواب:۔** علامہ رضی کے اس قول کہ "نکرہ کی جانب راجع ضمیر بھی نکرہ کے حکم یعنی مفید عموم ہوتی ہے" سے راجع ومرجع میں عدم مطابقت لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے لہٰذا ماننا پڑا کہ یہ قول صحیح نہیں ہے مثلاً ھذا رجل لم یعلم شیاء یعنی یہ شخص کچھ بھی نہیں جانتا۔ اب اگر اسے علامہ رضی کے قول کے مطابق حکم نکرہ میں مان کر مفید عموم قرار دیں تو اس سے لازم آئیگا کہ رجل میں تو شخص محسوس مبصر مراد ہو کیونکہ وہ مشار الیہ ہے مگر لم یعلم کی ضمیر حیز نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے "کل رجل" کے معنی میں ہو کر ہر رجل جو محسوس مبصر ہے یا بالفعل محسوس مبصر نہیں ہے مراد ہوگا اور یہ باطل ہے کیونکہ اس سے ہر رجل مراد نہیں ہے بلکہ وہی رجل محسوس مبصر مراد ہے جو مشار الیہ ہے لہٰذا ملزوم بھی باطل ہوگا۔

**وَالسَّالِبَةُ الْمُهْمَلَةُ فِيْ قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلنَّفْيِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ**

## لورودہ موضوعا فی سیاق النفی

﴿ترجمہ﴾ اور سالبہ مھملہ سالبہ کلیہ جو ہر فرد سے حکم کی نفی کا تقاضا کرتا ہے کی قوت میں ہوتا ہے کیونکہ اس کا موضوع سیاق نفی میں وارد ہوا ہوتا ہے۔

﴿خلاصہ﴾ اب ماتن دوسری مثال یعنی اس بات پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں کہ اگر تاخیر مسندالیہ کی صورت میں قبل از دخول "کل" اور بعد از دخول "کل" ایک ہی معنی رہے تو ترجیح التاکید بر تاسیس لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا اور ملازمہ کا خلاصہ یہ ہے کہ لم یقم انسان قضیہ سالبہ مھملہ ہے اور قضیہ سالبہ مھملہ سالبہ کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ اس کا موضوع سیاق نفی میں واقع ہے اور قضیہ سالبہ کلیہ ہر ہر فرد سے نفی کا متقاضی ہوتا ہے لہٰذا سالبہ مھملہ بھی ہر ہر فرد سے نفی کا متقاضی ہوگا اب اگر دخول کل کے بعد بھی اسی معنی پر باقی رکھا تو یہ پہلے معنی کی تاکید ہو جائیگی حالانکہ تاکید سے تاسیس افضل و اعلیٰ ہے کما مر غیر واحد۔

﴿.....قولہ والسالبۃ المھملۃ فی قوۃ الخ۔﴿تمہید﴾ اس قول میں ایک بار پھر چند منطقی اصطلاحات مستعمل ہوئیں (1) سالبہ وہ قضیہ ہے جس میں "رابطہ" حرف سلب کے بعد فرض و مقدر مانا جائے اور ربط کا سلب مقصود ہو تو سالبہ۔ (2) مھملہ وہ قضیہ جس میں کیت موضوع کو بیان نہ کیا گیا ہو کما مر (3) کلیہ وہ قضیہ ہے جس میں موضوع کی کلیت کو بیان کیا گیا ہو۔

بعد از تمہید۔ اب ماتن اس بات پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں کہ اگر تاخیر مسندالیہ کی صورت میں قبل از دخول "کل" اور بعد از دخول "کل" ایک ہی معنی رہے تو ترجیح التاکید بر تاسیس لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا ملازمہ یہ ہے کہ "لم یقم انسان" یعنی قبل از دخول "کل" یہ سالبہ مھملہ ہے سالبہ تو اس لئے کہ رابطہ حرف نفی کے بعد مقدر و مفروض مانا گیا ہے، مھملہ یوں کہ افراد موضوع کی کیت کو بیان نہیں کیا گیا (سور غیر مذکور ہیں) حالانکہ افراد پر اسکی دلالت ہے۔ اور سالبہ مھملہ "سالبہ کلیہ جو کہ کل افراد سے مقتضی نفی ہوتا ہے" کے حکم میں ہے کہ نکرہ سیاق نفی میں عموم سلب و شمول نفی کا فائدہ دیتا ہے کما مر۔ اگر دخول کل کے بعد بھی اسے اسی معنی پر ثابت رکھیں تو اس سے ترجیح تاکید بر تاسیس لازم آئے گی جو کہ باطل ہے فالملزوم مثلہ۔ بس ہم نے اسے ترجیح التاکید علی التاسیس کے بطلان سے بچنے کے لئے نئے معنی (عموم سلب و شمول نفی کے بجائے عموم و نفی الشمول) پر محمول کیا تا کہ قبل از دخول کل اور بعد از دخول کل میں فرق ہو سکے کیونکہ "کل" دریں مقام دو معنی ہی کو متحمل ہے ایک قبل از دخول کل والے معنی کو تاکید اور نیا معنی مراد لیتے ہوئے تاسیس کے معنی پر مشتمل ہو تو جب دو میں ایک (تاکید والا معنی) باطل قرار دیا تو دوسرا (تاسیس والا معنی) خود ثابت ہو گیا۔

**سوال:۔** ہم یہ ملازمہ نہیں مانتے کہ "کل" دو معنوں کا محتمل تھا جب ایک کی نفی کی تو دوسرا ثابت ہو گیا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ "دخول کل" نفی قیام عن کل فرد یا نفی قیام عن بعض فرد کے علاوہ کوئی تیسرا معنی بھی مراد لیا جا تا سکتا ہو۔

**جواب:۔** کل اس مقام پر کہ جب وہ مسندالیہ منکر مقدم یا مؤخر ہو اور مسند مقرون بحرف نفی ہو تو وہ ان دو معنوں کے علاوہ تیسرے کسی معنی کا محتمل نہیں ہے لہٰذا جب ایک کی نفی ہوگئی تو دوسرا ثابت ہو گیا۔

**سوال:۔** ماتن نے ماقبل سالبہ جزئیہ کو مستلزمہ کے ساتھ مقید کیا اور سالبہ کلیہ کو المقتضیۃ للنفی کے ساتھ مقید۔ عاقل کے کلام میں تبدیلی کسی

خاص نکتہ کی طرف مشیر ہوتی ہے لہٰذا یہ بتائیں کہ سالبہ کی دو قسموں میں سے ایک کو مستلزمہ اور دوسری کو مقتضیہ کے ساتھ تعبیر کرنے میں کیا حکمت واسرار مخفی ہیں۔

**جواب:** سالبہ جزئیہ کو مستلزمہ کی قید سے مقید اسلئے کیا کیونکہ سالبہ جزئیہ "نفی حکم عن کل فرد یا نفی حکم عن بعض وثبوت حکم عن بعض آخر" دو احتمالات میں سے ایک کا محتمل تھا اور ماقبل تمہید میں پڑھ چکے ہیں کہ نفی حکم عن کل فرد "نفی الحکم عن بعض فرد وثبوت الحکم لبعض فرد آخر" کو مستلزم ہے بخلاف سالبہ کلیہ کے کیونکہ وہ فقط نفی حکم عن کل فرد ہی کا احتمال رکھتا ہے۔ بس ماتن نے اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے سالبہ جزئیہ کے ساتھ مستلزمہ اور سالبہ کلیہ کے ساتھ مقتضیہ کی قید لگائی۔

﴿**قولہ لورود موضوعہا** الخ۔

**سوال:** ماتن کا قول مذکور دراصل ایک اعتراض کے جواب کا بھی محتمل ہے، خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ مناطقہ کے نزدیک سالبہ مہملہ "سالبہ جزئیہ" کے حکم میں نہیں ہوتا جبکہ ماتن نے فرمایا "سالبہ مہملہ، سالبہ کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے" لہٰذا ماتن اور مناطقہ کے قول میں تعارض لازم آیا جو کہ درست نہیں ہے بلکہ ماتن کا قول مناطقہ کے قول کے مخالف ہے اور یہ مخالفت باطل ہے۔

**جواب:** ماتن نے قول مذکور سے اعتراض مذکور کا دفع بیان فرمایا۔ خلاصہ دفعیہ یہ ہے کہ سالبہ مہملہ کے موضوع کی چار صورتیں ہیں۔ (1) سالبہ مہملہ کا موضوع معرفہ ہو مثلاً "الانسان لم یقم"۔ (2) سالبہ مہملہ کا موضوع نکرہ غیر سیاق نفی میں واقع ہو مثلاً انسان لم یقم۔ (3) سالبہ مہملہ کا موضوع نکرہ مصدرہ بہ کل ہو اور سیاق نفی میں واقع ہو مثلاً لم یقم کل انسان۔ (4) سالبہ مہملہ کا موضوع نکرہ سیاق نفی میں واقع ہو مثلاً لم یقم انسان۔ پہلی تینوں صورتوں میں قضیہ سالبہ مہملہ "سالبہ جزئیہ" کے حکم میں ہوتا ہے مگر آخری اور چوتھی صورت میں سالبہ مہملہ "سالبہ کلیہ" کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں عموم اور شمول کا فائدہ دیتا ہے کما مر غیر واحد اور ماتن کی مراد یہی چوتھی صورت ہے اور اس کے دیگر علماء بھی قائل ہیں۔ معلوم ہوا کہ ماتن کے قول اور دیگر مناطقہ کے قول میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔ فلا اعتراض۔

**وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ النَّفْيَ عَنِ الْجُمْلَةِ فِي الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰى وَعَنْ كُلِّ فَرْدٍ فِي الثَّانِيَةِ اِنَّمَا اَفَادَهُ الْاِسْنَادُ اِلٰى مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ كُلٌّ وَقَدْ زَالَ ذٰلِكَ بِالْاِسْنَادِ اِلَيْهَا فَيَكُوْنُ كُلٌّ تَاسِيْسًا لَا تَاكِيْدًا۔**

﴿**ترجمہ**﴾ اور اس مذہب میں نظر ہے کیونکہ پہلی صورت (انسان لم یقم) میں جملہ افراد سے نفی اور دوسری صورت (کل انسان لم یقم) میں تمام افراد سے حکم کی نفی جزاین نیست وہ جس کی طرف لفظ کل کو مضاف کیا ہے کے اسناد نے فائدہ دیدیا ہے اور کل کی طرف اسناد کے ساتھ یہ ذائل ہو گیا تو کل تاسیس کے لئے ہوگا تاکید کے لئے نہیں ہوگا۔۔۔۔۔۔۔

﴿**خلاصہ**﴾ ماتن جب اصل مسلم کے دلائل سے فارغ ہوئے تو اب ان دلائل کو تین ممنوعات سے رد کرنا چاہتے یعنی اصل (کہ تقدیم مسند الیہ مفید عموم ہے) تو مسلم ہے مگر اس کے دلائل پر ہمیں اعتراض ہے اور ممنوعات میں سے پہلا ممنوعہ پہلی صورت (انسان لم یقم) اور دوسری صورت (لم یقم انسان) کے مابین مشترک ہے اور اسے علامہ تفتازانی نے باطل قرار دیا ہے جبکہ آخری دو ممنوعات صورت

ثانیہ کے ساتھ ہی مختص ہیں۔ منع اول کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک ترکیب میں دولفظوں کا ایک ہی معنی کو تقویت دینا تاکید کہلاتا ہے جبکہ یہاں ایک ترکیب میں دولفظ نہیں بلکہ دوعلیحدہ، علیحدہ ترکیبیں ہیں جس میں سے ایک کا مسندالیہ دوسری ترکیب کا مضاف الیہ ہے لہذا جب دولفظ ہی نہیں تو تاکید کیسی ہوئی بلکہ یہاں تاکید اصلاً مفقود ہے کما سیأتی فی التشریح۔ معلوم ہوا کہ آپ کی بیان کردہ اصل مسلم کی دلیل صحیح نہیں ہے۔

﴿......**قولہ وفیہ نظر** الخ۔ منع اول کا خلاصہ یہ ہے کہ صورت اول یعنی قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول مثلاً انسان لم یقم میں دخول کل سے پہلے نفی جملہ افراد سے ہو اور صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ مثلاً لم یقم انسان میں دخول کل سے پہلے نفی کل افراد سے ہو اور نفی کی ان دونوں صورتوں کا فائدہ "کل کے مضاف الیہ (انسان)" کی طرف اسناد سے حاصل ہو رہا ہے تو جب دخول "کل" ہوا تو اب وہ اسناد انسان سے زائل ہو کر "کل" کی طرف ہو گیا اور "انسان" مسندالیہ سے مضاف الیہ میں تبدیل ہو گیا تو انسان سے "کل" کی طرف اسناد کے منتقل ہونے میں تاسیس ہی پیدا ہوئی ہے تاکید نہیں ہوئی کیونکہ تاکید کہتے ہیں کہ ایک لفظ جس چیز کو تقویت دے رہا ہو دوسرا لفظ بھی اسی کو تقویت دے جبکہ پہلے "انسان" مسندالیہ تھا اور بعد میں "کل" کی طرف اسناد منتقل ہو گیا تو وہ مضاف الیہ ہو گیا لہذا جب ایک ترکیب میں دولفظ ہی نہیں کہ ایک دوسرے کی تاکید کرے بلکہ یہاں دو اسناد ہیں اول انسان کی طرف ہے اور دوسرا کل کی طرف ہے لہذا تاکید پائی ہی نہ گئی تو پھر ترجیح التاکید علی التاسیس کے بطلان کا لزوم کیسے؟ یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ دخول کل کے بعد والے معنی کو "دخول کل" سے پہلے والے معنی پر محمول کرنے سے ترجیح التاکید علی التاسیس لازم آتی ہے کیونکہ یہ اسی صورت متحقق ہو سکتی ہے جب ایک ہی ترکیب میں دولفظ ہوں جن میں سے ایک دوسرے کو تقویت دے رہا ہو مثلاً جاء نی القوم کلھم میں لفظ کلھم قوم سے مستفاد ہونے والے معنی کی تقویت کے لئے مستعمل ہے جبکہ اس ترکیب میں دو اسناد ہیں جن میں پہلا "انسان" اور دوسرا "کل" کی طرف لہذا تاکید اصلاً ہی نہ پائی گئی کما مر آنفا۔

ماتن کے اس منع پر شارح نفیس علامہ تفتازانی جرح فرماتے ہیں کہ یہ منع اس صورت میں صحیح ہو سکتی ہے جب تاکید سے "تاکید اصطلاحی" مراد ہو مگر جب قائل کی مراد یہ ہو کہ کل اس معنی کے لئے ہے جو کل کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا یعنی تاکید لغوی مراد ہو تو اس منع کا قائل سے مندفع ہو جانا ظاہر و بین ہے۔ معلوم ہوا کہ منع مذکور سے ترجیح التاکید علی التاسیس والے اعتراض کو باطل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

**وَلِاَنَّ الثَّانِيَةَ اِذَا أَفَادَتِ النَّفْيَ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ اِفَادَتِ النَّفْيَ عَنِ الْجُمْلَةِ فَاِذَا حُمِلَتْ كُلٌّ عَلَى الثَّانِيْ لَايَكُوْنُ تَاسِيْسًا......**

﴿**ترجمہ**﴾ اور اس لئے (بھی نظر ہے) کہ بیشک صورت ثانیہ نے جب کل افراد سے حکم کی نفی کا فائدہ دیا تو جملہ افراد کی نفی کا بھی فائدہ دیا تو جب لفظ کل کو ثانی پر محمول کیا تو یہ تاسیس ہی نہیں ہوگا۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿**خلاصہ**﴾ قول مذکور ماتن کی طرف سے استدلال مذکور پر دوسرے منع کا بیان ہے جو فقط صورت ثانیہ کے متعلق ہے۔ خلاصہ منع یہ ہے کہ یہاں ترجیح التاکید علی التاسیس لازم نہیں آتی بلکہ ترجیح احد التاکیدین علی الآخر لازم آتا ہے جبکہ آپ کی دلیل کا مدار وجود تاسیس پر تھا جو کہ یہاں اصلاً مفقود ہے۔ ثابت ہوا کہ اصل مذکور کے لئے آپ کی بیان کردہ دلیل صحیح نہیں ہے۔

**قوله ولان الثانیه اذا افادت** الخ۔ خلاصہ منع یہ ہے کہ صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ مثلاً لم یقم السان نفی عن کل فرد کا فائدہ دینے کے ساتھ نفی عن بعض یعنی نفی عن جملہ کا بھی فائدہ دیتا ہے کیونکہ یہ سالبہ مہملہ ہے جو رفع کلی کے حکم میں ہے اور "رفع کلی" سلب کلی و جزئی یا جہاں بھی رفع سلب جزئی متحقق ہو ثابت ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا سالبہ مہملہ نفی عن کل فرد کے ساتھ نفی عن جملہ کو بھی مستلزم ہے تو جب سالبہ مہملہ میں دخول کل سے پہلے نفی عن کل فرد اور نفی عن جملہ افراد مفاد و مستفاد ہے تو دخول کل کے بعد نفی عن کل فرد یا نفی عن جملہ افراد میں ہر حال میں تاکید ہو گی کیونکہ دونوں معنی اس کے مستفاد و مفاد ہیں لہٰذا اب ہمارے پاس دو راستے ہیں (الف) دونوں میں سے نفی عن کل فرد کو مراد لے لیں تو ترجیح احد التاکیدین (نفی عن کل فرد) علی التاکید الآخر (نفی عن جملہ افراد) لازم آئیگی نہ کہ تاسیس کیونکہ یہاں اصلاً تاسیس متحقق ہی نہیں ہے۔ (ب) اور اگر ہم یہاں نفی کو نفی عن جملہ کے لئے مراد لیں تو پھر بھی ترجیح احد التاکیدین (نفی عن جملہ افراد) علی التاکید الآخر (نفی عن کل فرد) لازم آئیگی نہ کہ تاسیس کیونکہ یہاں تاسیس اصلاً ہی مفقود ہے۔ بس معلوم ہوا کہ مستدل کا ترجیح التاکید علی التاسیس سے استدلال کرنا اصلاً مفقود ہے۔

**جواب:** الرد　ابن مالک وغیرہ کی طرف سے جواب کا خلاصہ یہ ہے "کہ "کل" کو ثانی یعنی نفی عن جملہ پر محمول کرنے سے تاسیس کے بجائے تاکید لازم آتی ہے" ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ "لم یقم انسان" کا مدلول مطابقی نفی حکم عن کل فرد ہے اور نفی حکم عن جملہ "نفی حکم عن کل فرد کو لازم ہے کما مر کیونکہ یہ (نفی حکم عن کل فرد) سلب کلی ہے جو رفع ایجاب کلی (نفی حکم عن جملہ) کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا دخول کل کے بعد ہم نے نفی عن الجملہ کو اس کا مدلول مطابقی بنا دیا جو کہ دخول کل سے پہلے مدلول التزامی تھا۔ معلوم ہوا کہ دخول کل کے بعد نفی عن الجملہ "لم یقم کل انسان" کا مدلول مطابقی ہو گیا اور اسے نفی حکم عن کل فرد پر محمول ہی نہیں کیا تو یہ تاکید نہ ہوئی کیونکہ دونوں دلالتوں میں اتحاد نہیں (کہ دخول کل سے پہلے مطابقی کوئی اور تھی اور دخول کل کے بعد مطابقی کوئی اور ہے) جبکہ تاکید کے لئے دونوں دلالتوں کا متحد ہونا مشروط ہے۔

الرد علی الجواب　یہاں تو اتحاد دلالتین کی شرط لگانا مفید ہے مگر ماتُل کی بحث "انسان لم یقم" میں معاملہ الٹ ہو جاتا ہے کیونکہ قائل اس بات پر متفق ہے کہ "انسان لم یقم" دخول کل سے پہلے نفی الحکم عن الجملہ کے لئے مفید ہے اور دخول کل کے بعد اسے نفی عن کل فرد پر محمول کرنا واجب ہے کیونکہ اگر دخول کل کے بعد بھی اسی معنی پر محمول کریں گے جس پر دخول کل سے پہلے تھا تو یہ ترجیح التاکید علی التاسیس لازم آئیگی جو کہ باطل ہے۔ اب ہم اس قائل سے پوچھتے ہیں کہ یہاں بھی تو اتحاد دلالتین مفقود ہے کیونکہ "انسان لم یقم" دخول کل سے پہلے کا مدلول مطابقی ثبوت نفی الحکم عن انسانٍ مّا یعنی بعض مبہم افراد کی نفی کا ثبوت ہے۔ جس کو نفی عن الجملہ لازم ہے لہٰذا "انسان لم یقم" کا نفی حکم عن الجملہ پر دلالت کرنا دلالت التزامی ہوا تو دخول کل کے بعد "کل انسان لم یقم" میں نفی الحکم عن الجملہ مراد لینے سے ترجیح التاکید علی التاسیس لازم نہیں آئیگی کیونکہ اب اس معنی پر دلالت التزامی نہیں رہے گی بلکہ مطابقی ہو جائیگی تو اتحاد دلالتین کے نہ پائے جانے کی وجہ سے تاکید اصلاً مفقود ہو گئی تو جب تاکید ہی مفقود ہے تو ترجیح التاکید علی التاسیس کا قول کیسے ممکن ہے حالانکہ قائل نے اسے تاکید کے باب میں شمار کیا تھا اور اس کا تاکید کی بحث سے نہ ہونا تخلف کو مستلزم ہے جو کہ باطل ہے لہٰذا اس کا ملزوم بھی باطل ہوگا۔ جواب مذکور کو شارح تلخیص علامہ تفتازانی نے "وفیه نظر" کہہ کر مختصر میں بیان کیا ہے۔

**وَلِاَنَّ النَّكِرَةَ الْمَنْفِيَّةَ اِذَا عَمَّتْ كَانَ قَوْلُنَا لَمْ يَقُمْ اِنْسَانٌ سَالِبَةً كُلِّيَّةً لَا مُهْمَلَةً**

**﴿ترجمہ﴾** اور اس وجہ سے (بھی نظر ہے کہ) نکرہ منفیہ جب عام ہے تو ہمارا قول "لم یقم انسان" سالبہ کلیہ ہوگا سالبہ

مہملہ نہیں ہوگا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن صورت ثانیہ پر ایک اور اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو کہ مناطقہ کی اصطلاح کی مخالفت کی وجہ سے ایک مناقشہ ہے جو قائل کے قول "سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہے" کہنے پر وارد ہوتا ہے یعنی آپ کی بیان کردہ دلیل کا مدار "لم یقم انسان" کے قضیہ سالبہ مہملہ ہونے پر ہے حالانکہ یہ قضیہ سالبہ مہملہ ہی نہیں بلکہ یہ سالبہ کلیہ ہے۔ معلوم ہوا کہ جب مدار دلیل ہی غلط ہے تو دلیل کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔

﴿......قوله ولان النكرة المنفية الخ۔ قبل از اعتراض تمہید۔ قضیہ مہملہ کما مر کہ جس کا موضوع کلی ہو مگر افراد موضوع کی کمیت کو بیان نہ کیا گیا ہو یعنی اس بات کو مہمل چھوڑ دیا گیا ہو کہ ایجاب یا سلب تمام افراد موضوع کے لئے ہے یا بعض افراد موضوع کے لئے۔ اور کلیہ وہ ہوتا ہے جس میں یہ بات بیان کی گئی ہو کہ حکم موضوع کے تمام افراد پر ہے چاہے اس بیان پر دلالت کرنے والا لفظ موجود ہو یا نہ ہو جیسا کہ نکرہ کا سیاق نفی میں واقع ہونا بھی موضوع کے افراد کی کلیت کو بیان کرتا ہے۔

بعد از تمہید۔ حاصل مناقشہ یہ ہے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہوتو نکرہ منفیہ عامہ پر مشتمل ہونے والے قضیہ کو سالبہ کلیہ کہیں گے کیونکہ اس میں یہ بات بیان کی جاتی ہے کہ افراد میں سے ہر فرد سے حکم مسلوب ہوگیا ہے اور جس میں افراد موضوع کے ہر فرد سے حکم مسلوب ہو وہ قضیہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے نہ کہ مہملہ لہٰذا معلوم ہوا کہ قائل کا اسے سالبہ مہملہ کہنا ہی درست نہیں تو پھر اسے مدار دلیل بنانا کیسے درست ہوگا۔

**جواب الرد** قائل کی جانب سے بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ چونکہ وہاں لفظی طور پر سور مذکور نہیں تھا جسکے سبب اسے مہملہ کہہ دیا گیا کیونکہ مناطقہ نے سور (وہ چیز جو افراد موضوع کی کمیت کو بیان کرتی ہے) کی تعریف یوں کی ہے کہ السور هو اللفظ الدال على كمية الافراد یعنی سور افراد موضوع کی تعداد و مقدار کو بیان کرنے والا لفظ ہی ہوتا ہے اور یہ لفظ یہاں مذکور نہیں تھا لہٰذا قائل نے عدم سور لفظی کی وجہ سے اسے مہملہ کہہ دیا۔

**رد جواب الرد** سور سے مراد وہ شی ہے جو کمیت افراد موضوع کو بیان کرے چاہے لفظ ہو یا قائم مقام لفظ جیسا کہ نکرہ کا سیاق نفی میں واقع ہونا اور جن مناطقہ نے سور کی تعریف میں "لفظ دال" کی قید لگائی ہے انھوں نے یا سور کی لفظی تعریف بیان کی ہے یا لفظ مذکور فی التعریف سے مراد عام ہے چاہے لفظ ہو یا غیر لفظ ہو لہٰذا لفظ عام کو مقید نہیں کر سکتے تو پھر لفظ سے لفظ مذکور کیسے مراد لیں سکتے ہیں۔

**وَقَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ اِنْ كَانَتْ كُلُّ دَاخِلَةً فِيْ حَيِّزِ النَّفْيِ بِاَنْ اُخِّرَتْ عَنْ اَدَاتِهٖ نَحْوُ مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهٗ اَوْ مَعْمُوْلَةً لِلْفِعْلِ الْمَنْفِيِّ نَحْوُ مَا جَاءَنِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ اَوْ مَا جَاءَنِيْ كُلُّ الْقَوْمِ اَوْ لَمْ آخُذْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ اَوْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ لَمْ آخُذْ تَوَجَّهَ النَّفْيُ اِلَى الشُّمُوْلِ خَاصَّةً وَّ اَفَادَ ثُبُوْتَ الْفِعْلِ اَوِ الْوَصْفِ لِبَعْضٍ اَوْ تَعَلُّقَهٗ بِهٖ۔۔۔۔۔۔**

﴿ترجمہ﴾ اور شیخ عبد القاہر جرجانی نے کہا اگر لفظ کل حیز نفی میں داخل ہو بایں صورت کہ وہ حرف نفی سے مؤخر ہو مثلاً

(ضروری) نہیں کہ ہر وہ چیز جس کی آدمی تمنا کرے اسے پالے۔ یا "لفظ کل" فعل منفی کا معمول ہو مثلا میرے پاس ساری قوم نہیں آئی یا میرے پاس کل القوم نہیں آئی یا میں نے نہیں پکڑے کل الدراہم یا کل الدراہم میں نے نہیں پکڑے تو (ان تمام صورتوں میں) نفی خاص طور پر شمول کی طرف متوجہ ہوگی اور بعض کے لئے فعل یا وصف کے ثبوت یا ان کے ساتھ اس کے تعلق کا فائدہ دیگی۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ یہاں سے ماتن شیخ عبدالقاہر جرجانی کا لفظ "کل" کے بارے میں ایک اور قول نقل کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "کلمہ کل" دو حال سے خالی نہیں کہ وہ حیز نفی میں واقع ہوگا یا نہیں۔ ماتن قول مذکور سے صورت اول یعنی جب کلمہ کل حیز نفی میں واقع ہو کو بیان فرما رہے ہیں۔ صورت اول کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کلمہ کل حیز نفی میں ہو تو پھر اسکی دو صورتیں ہیں اول ادات نفی کا معمول ہوگا یا فعل منفی کا معمول ہوگا بصورت اول چار صورتیں ہیں اور صورت ثانی کے بھی چار حال ہیں۔ تفصیل تشریح میں ملاحظہ ہو۔ مذکورہ بالا تمام صورتوں میں سلب عموم اور نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی اور اس صورت پر مشتمل کلام دو باتوں میں سے ایک کا فائدہ دیگا۔ (الف) اگر کلمہ کل فاعل بن رہا ہو تو مفہوم مخالف کے ساتھ مضاف الیہ کے بعض کے لئے فعل یا وصف کے ثبوت کا فائدہ دیگا۔ (ب) اگر کلمہ کل مفعول بن رہا ہو تو مفہوم مخالف کے ساتھ مضاف الیہ کے بعض کے لئے فعل یا وصف کے تعلق کا فائدہ دیگا۔ یعنی جملہ افراد سے نفی اور بعض افراد کے لئے ثبوت ہوگا کما سیأتی التفصیل فی التشریح۔

﴿......قوله وقال عبدالقاهر ان كانت الخ۔ "کلمہ کل" دو حال سے خالی نہیں کہ وہ حیز نفی میں واقع ہوگا یا نہیں۔ جب حیز نفی میں ہو اور ادات نفی سے مؤخر ہو کر واقع ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں (الف) وہ ادات نفی وغیرہ کا معمول ہوگا تو اسکی کئی صورتیں ہوں گی مثلا (1) کلمہ کل ادات نفی کا معمول ہو اور خبر فعل ہو۔ (2) ادات نفی کے علاوہ کا معمول ہو اور خبر فعل ہو۔ دونوں کی مثال ما كل مايتمنى المرء يدركه. تجرى الرياح بما لاتشتهى السفن ۔ (3) ادات نفی کا معمول ہو اور خبر غیر فعل ہو (4) ادات نفی کے علاوہ کا معمول ہو اور خبر غیر فعل ہو دونوں کی مثال "ماكل متمنى المرء حاصلا ۔" (ب) فعل منفی کا معمول ہو تو اسکی بھی کئی صورتیں ہیں۔ (1) فاعل کی تاکید بنے عام ہے کہ مؤخر ہو کر بنے مثلا ماجاء القوم كلهم یا مقدم ہو کر مثلا ماجاء كل القوم (2) مفعول کی تاکید بنے عام ہے مقدم ہو کر مفعول مؤخر کی تاکید بنے جیسے لم آخذ كل الدراهم یا مقدم ہو کر مفعول مقدم کی تاکید بنے مثلا كل الدراهم لم آخذ اور اسی طرح کلمہ کل کے مؤخر ہو کر تاکید بننے کو مثالوں سے سمجھ لیا جائے مثلا لم آخذ الدراهم كلها یا الدارهم كلها لم آخذ ۔ (3) فاعل و مفعول دونوں کی تاکید بنے (4) فاعل و مفعول کے علاوہ کسی اور کی تاکید بنے مثلا جب کلمہ کل مجرور یا ظرف کی تاکید کرے جیسا کہ مامررت بكل القوم یا مامررت كل اليوم. مذکورہ بالا تمام صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی اصل فعل کی جانب متوجہ نہ ہوگی اور یہ ایسا کلام ہے جو دو میں سے ایک بات کا فائدہ ضرور دیگا۔

(الف) کہ اگر "کلمہ کل" فعل یا وصف کا فاعل معنوی ہو اگرچہ فاعل لفظی بھی بن رہا ہو تو کلام خطاب یعنی مفہوم مخالف کی دلیل کے ساتھ کلمہ کل کے مضاف الیہ کے بعض کے لئے ثبوت فعل یا ثبوت وصف کا فائدہ دیگا۔ (ب) اور اگر کلمہ کل معنیً فعل یا صفت کا مفعول ہو اگرچہ لفظی بھی بن رہا ہو تو کلام خطاب یعنی مفہوم مخالف کی دلیل کے ساتھ کلمہ کل کے بعض افراد کے لئے تعلق فعل یا صفت کا فائدہ دیگا مثلا جاء القوم كلهم کل کی نفی کے

لئے لایا گیا ہے اور اس سے مفہوم مخالف کے طور پر بعض کی محبوبیت سمجھ آرہی ہے یعنی پوری قوم نہیں آئی البتہ کچھ لوگ آئے ہیں اور اس پر ذوق سلیم اور استعمال گواہ ہیں۔ مگر حق بات یہ ہے کہ یہ اصل اکثری ہے کلی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: واللہ لایحب کل مختال فخور۔ واللہ لایحب کل کفار اثیم اور ولاتطع کل حلاف مھین کہ ان امثلہ میں مذکورہ قاعدہ کے دو فائدے ہیں یعنی بعض افراد کے لئے ہی افادہ ثبوت فعل یا ثبوت وصف یا بعض افراد کے متعلق ہونے کا فائدہ مراد ہو تو اس سے فساد معنی لازم آتا ہے کیونکہ ان کا مفہوم مخالف ہوگا کہ بعض مختال فخور اور بعض کفار اثیم کو اللہ تعالی پسند کرتا ہے اور اسی طرح بعض حلاف مھین (حقیر) کی پیروی جائز ہوگی اور یہ تمام معانی باطل اور جس سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل تو ثابت ہوگیا کہ یہ قاعدہ اکثریہ ہے کلیہ نہیں ہے کیونکہ اس کا کلی ہونا بطلان کو مستلزم ہے کمامر۔ بعض لوگوں نے شیخ کی جانب سے ان آیات مقدسہ کا جواب یوں دیا کہ شیخ کا بیان کردہ قاعدہ اصل وضع پر مبنی ہے یعنی اسے مذکورہ دو فائدوں کے لئے ہی وضع کیا گیا ہے اور مذکورہ آیات مقدسہ کا نفی شمول کے بجائے شمول نفی وعموم سلب کے اعتبار سے تحریم اختیال وکفر اور حلاف مھین کی اطاعت کی حرمت پر دلالت کرنا قرائن اور دلالات خارجیہ کے سبب ہے، اصل وضع کے اعتبار سے نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ ان آیات کو اپنے ظاہر سے پھیرا گیا ہے کیونکہ مفہوم مخالف وہاں مراد لیا جاسکتا ہے جہاں اس کا معارض نہ ہو جبکہ یہاں معارض موجود ہونے کی وجہ سے مفہوم مخالف مراد نہیں لے سکتے۔ ثابت ہوگیا کہ شیخ کا قاعدہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے اکثری نہیں ہے۔

﴿......قولہ او معمولۃ الخ۔

**سوال:** معمولۃ کے عطف میں دو احتمال ہیں۔ (الف) داخلہ پر عطف ہو۔ (ب) اٰخرت پر عطف کیا گیا ہو۔ دونوں احتمال درست نہیں ہیں۔ ﴿اول﴾ اول کی دو وجہیں ہیں۔ (اولا) اس لئے درست نہیں ہے کہ یہ قریب نہیں ہے حالانکہ اول حق قریب کا ہوتا ہے کیونکہ قاعدہ "الحق للقریب" ہے لہذا قریب کو چھوڑ کر بعید پر عطف کرنا لازم آئیگا جو کہ غیر مناسب ہے۔ (ثانیا) اس لئے بھی داخلہ پر عطف کرنا درست نہیں ہے کیونکہ حیز نفی میں داخل ہونا عام ہے یعنی کل جب حیز نفی میں داخل ہو تو وہ عام ہے نفی کا معمول بنے یا نہ بنے جبکہ معمولۃ خاص ہے یعنی معمولۃ لفظ معمول بننے کی حالت کا نام ہے اور قاعدہ ہے کہ "عطف الخاص علی العام باو العاطفہ ممنوع" یعنی خاص کو او عاطفہ کے ذریعے عام پر عطف کرنا ممنوع وناجائز ہے کیونکہ خاص عام کی شمولیت کا متقاضی ہے جبکہ او عاطفہ انفصال وجدائی کے لئے لایا جاتا ہے۔ بس ثابت ہوگیا کہ معمولۃ کا داخلۃ پر عطف نہیں کرسکتے حالانکہ یہ عطف متبادر الی الفہم تھا۔ ﴿ثانی﴾ یعنی اٰخرت پر عطف کریں تو اس کے تین اعتبار ہیں، (1) لفظ معمولۃ کا لفظ اٰخرت پر عطف کریں، اس اعتبار کا غیر مناسب ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہاں عطف کی شرط یعنی معطوف علیہ اور معطوف میں اسم فعل، مفرد، تثنیہ اور جمع ہونے میں مطابقت مفقود ہے لہذا لفظ اٰخرت پر عطف بہر اعتبار صحیح نہیں ہے۔ (2) معمولۃ کو "جعلت معمولۃ" کی تاویل میں کرکے اٰخرت پر عطف کریں اور تاویل اس لیئے جائز ہے کیونکہ اسم مذکور ضمیر کو متضمن ہونے کے سبب فعل کے مشابہ ہے اور مشابہ فعل کا فعل پر عطف کرنا صحیح ہے۔ (3) معمولۃ کو کلام میں باقی رکھتے ہوئے "جعلت" محذوف کا معمول قرار دیکر "جعلت" کا اٰخرت پر عطف کریں بصورت مذکورہ کا فساد یہ ہے کہ معمول کو کلام میں باقی رکھتے ہوئے عامل معطوف کو حذف کرنا واؤ کے خواص میں سے ہے، او کے خواص میں سے نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ او عاطفہ کے ہوتے ہوئے عامل معطوف کو حذف کرکے اس کے معمول کو باقی نہیں رکھا جاسکتا۔ المختصر تمام اعتبارات میں ایک

خرابی مسلم ہے کہ جب "لفظ کل" حیز نفی میں واقع ہو یعنی حرف نفی سے مؤخر ہو چاہے حرف نفی کا معمول ہو یا نہ ہو یا جب لفظِ کل فعل منفی کا معمول ہو اور ظاہر ہے کہ فعل منفی کا معمول ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ اول لفظِ کل فعل منفی اور ادوات نفی سے مؤخر ہو مثلاً ما اخذت کل الدراھم۔ دوئم لفظ کل فقط ادوات نفی سے مؤخر ہو کر فعل منفی کو معمول بنے مثلاً ما کل ما یتمنی المرء حاصل (بالرفع) او حاصلاً۔ المختصر معمولۃ خاص ہونے کے سبب ماقبل کو شامل ہوگا اور شمول کے لئے او عاطفہ نہیں لایا جاتا کیونکہ او عاطفہ انفصال پر دلالت کرتا ہے کما مر۔

**جواب:** شارح تلخیص علامہ تفتازانی اس مشکل ترین اعتراض کا جواب یوں ارشاد فرماتے ہیں کہ اعتراض مذکور تب لازم آئیگا جب ہم دخول یا اخرت، یعنی تاخیر کو عام اور معمول کو خاص مانیں تو چونکہ خاص، عام کو شامل ہوتا ہے لہٰذا او عاطفہ کے ذریعے عطف درست نہیں ہوگا کیونکہ وہ انفصال پر دلالت کرتا ہے کما مر مگر جب دخول اور تاخیر مذکور کو خاص بنادینگے یعنی دخول اور تاخیر، اس صورت کے ساتھ خاص ہیں کہ جب ادات نفی ایسے فعل عامل پر داخل ہوں جو لفظِ کل میں عامل نہیں ہے مثلاً "ما کل مایتمنی المرأ یدرکہ" اور معمولۃ میں خصوص مراد نہیں ہے بلکہ عموم مراد ہے یعنی لفظِ کل معمول واقع ہو چاہے فاعل، مفعول یا ان دونوں کی تاکید اور یا ان دونوں کے علاوہ کی تاکید بن کر ہی معمول واقع ہو کیونکہ تاکید ایک تابع ہے اور **قاعدہ** ہے کہ "العامل فی المتبوع عامل فی التابع الا البدل" یعنی بدل کے علاوہ تمام توابع میں وہی چیز عامل ہوتی ہے جو متبوع میں عامل ہوتی ہے تو جب فاعل، مفعول میں فعل منفی عامل ہوگا تو اس کے تابع کا بھی یقیناً وہی عامل ہوگا۔ معلوم ہوا کہ معمولۃ خاص نہیں بلکہ عام ہے اور **قاعدہ** ہے کہ "العام لایستلزم الخاص" تو معطوف علیہ اور معطوف میں مغایرت ثابت ہوگئی یعنی معطوف علیہ اور معطوف میں شمول نہیں ہے لہٰذا او عاطفہ کے ذریعے عطف لانا صحیح ہوگیا۔

﴿......**قولہ ماجاء کل القوم الخ۔**

**سوال:** ماتن نے کل کے فاعل بننے والی مثال مذکور کو کل کے تاکید بننے والی مثال یعنی "ماجاء القوم کلھم" سے مؤخر کیا حالانکہ ماتن کو وہ مثال مقدم ذکر کرنی چاہیئے تھی جس میں کل فاعل بن رہا ہے کیونکہ یہ کلام "کل" کے معمول بننے کی مثال کے لئے چلایا گیا ہے اور فاعل لفظی میں فعل کا عمل تاکید سے زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ ثابت ہوگیا کہ جس مثال میں لفظِ کل فاعل بن رہا ہے اسے مؤخر کرنا مناسب نہیں تھا۔

**جواب:** دراصل یہاں دو اصل ہیں۔ ایک "فاعل" فعل کے اثر کے اظہار میں اصل ہے کما مر آنفا۔ دوئم "لفظِ کل" تاکید میں اصل ہے تو چونکہ یہ امثلہ تاکید کی ہیں اور تاکید میں کل وغیرہ ادوات تاکید اصل ہیں لہٰذا ماتن نے تاکید کے اصل کی رعایت کرتے ہوئے تاکید والی مثال کو مقدم اور فاعل والی مثال کو مؤخر ذکر کیا۔ المختصر اعتراض کا مدار فاعل کے اصل ہونے کے اعتبار سے ہے اور وہ یہاں مراد نہیں ہے۔ فلا اعتراض۔ یہ جواب علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔

**وَالْاَعَمّ كَقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا قَالَ لَهٗ ذُوالْيَدَيْنِ أَقُصِرَتِ الصَّلٰوةُ أَمْ نَسِيْتَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ كُلُّ ذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ..........**

**﴿ترجمہ﴾** ورنہ وہ عام ہوگی مثلاً نبی کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم کا فرمان جب ان سے حضرت ذوالیدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کی "کیا نماز قصر ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم" "کل ذالک لم یکن (ان

سے کچھ بھی نہیں)۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن قول مذکور سے صورت ثانیہ یعنی جب کلمہ کل حیز نفی میں واقع نہ ہو کو بیان کرنا چاہتے ہیں خلاصہ قول یوں ہے کہ یہ صورت عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتے ہوئے اصل فعل کی نفی کریگی۔ التفصیل فی التشریح۔

﴿ثانی﴾ یعنی جب کلمہ کل حیز نفی میں واقع نہ ہو اور وہ نفی پر لفظا مقدم ہو تو پہلی صورت کے خلاف عموم سلب وشمول نفی کا فائدہ دیتے ہوئے کل افراد سے اصل فعل کی نفی کریگا مثلا حضرت ذوالیدین نے حضور ﷺ سے پوچھا "اقصرت الصلاۃ ام نسیت یا رسول للہ ﷺ کہ کیا نماز قصر ہوگئی یا آپ بھول گئے ہیں یارسول للہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم تو نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم نے حضرت ذوالیدین کو جوابا فرمایا کہ "کل ذالك لم یکن" یعنی نسیان وقصر میں سے کچھ بھی واقع نہیں ہوا۔ یہاں شمول نفی وعموم نفی پر دو دلیلیں ہیں (الف) جواب ام دو باتوں کے لئے مستعمل ہے (1) دو میں سے ایک کی تعیین کے لئے ہوتا ہے مثلاً آپ نے سوال کیا کہ ازید قام ام عمرو تو جواب دو میں سے ایک کی تعیین کے ساتھ ہوگا کہ قام زید یا قام عمرو۔ (2) سائل کی غلطی کو ظاہر کرنے کے لئے دونوں کی اکٹھی نفی کے لئے ہوتا ہے مثلا ازید قام ام عمرو کے جواب میں کہیں کہ لم یقم واحد منهما کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک کھڑا نہیں ہوا دونوں کے مجموعہ کی نفی نہیں ہوگی مثلا لم یقوما (وہ دونوں کھڑے ہی نہیں ہوئے) نہیں کہیں گے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ ان دو میں سے ایک ضرور ہوا ہے تو جب سائل کی غلطی ظاہر کرنے کے لئے دونوں کی نفی ہوگئی تو ثابت ہوگیا کہ حضور ﷺ کا فرمان "کل ذالك لم یکن" شمول نفی اور عموم نفی کے لئے ہے۔ (ب) فرمان حبیب ﷺ سے عموم سلب وشمول نفی کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب نبی کریم ﷺ نے "کل ذالك لم یکن" فرمایا تو اس سے حضرت ذوالیدین رضی اللہ تعالی عنہ کا یہ جواب عرض کرنا کہ "بعض ذالك قد كان" اس بات کی دلیل ہے کہ انھوں نے یہاں نفی کو عموم سلب وشمول نفی پر محمول کیا کیونکہ اگر یہاں شمول نفی اور عموم نفی کے لئے نہ ہوتا بلکہ بعض کے ثبوت کے لئے ہوتو بعض کا ثبوت (موجبہ جزئیہ) نفی عن کل فرد (سالبہ کلیہ) کے مناقض ومنافی ہے لیکن نفی عن المجموع یعنی ہیئت اجتماعیہ جسے سلب جزئی سے موسوم کیا جاتا ہے کے منافی نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ حضرت ذوالیدین رضی اللہ تعالی عنہ کا ایسا قضیہ استعمال کرنا جو سالبہ کلیہ کے مناقض ومنافی ہے اس بات کی دلیل ہے کہ انھوں نے حضور ﷺ کے فرمان "کل ذالك لم یکن" سے سالبہ کلیہ سمجھا تبھی تو اس کے جواب میں "بعض ذالك قد كان" عرض کیا۔

**سوال:** یہاں دو اشکال وارد ہوتے ہیں ﴿اول﴾ "کل ذالك لم یکن" سے کیا مراد ہے، نفس الامر میں "لم یکن" مراد ہے یا ظن میں "لم یکن" مراد ہے۔ بصورت اول نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کے حق میں کذب لازم آئیگا کیونکہ نفس الامر میں اس کا بعض ہو چکا ہے اور نبی کریم ﷺ کے لئے کذب کا لزوم باطل ہے فالملزوم مثلہ۔ بصورت ثانی یعنی جب حضور ﷺ کے ظن میں "لم یکن" مراد ہو تو پھر حضرت ذوالیدین کا حضور ﷺ کے جواب میں "بعض ذالك قد كان" کہنا درست نہ ہوگا کیونکہ حضرت ذوالیدین کو حضور ﷺ کے ظن تک رسائی واطلاع ممکن نہیں ہے۔

﴿ثانی﴾ ایسے ہی حضرت ذوالیدین رضی اللہ تعالی عنہ کے قول "بعض ذالك قد كان" میں دو احتمال ہیں۔ اول بحسب الظن ہو۔ یہ ظن حضور ﷺ کے قول کا رد نہیں ہو سکتا کیونکہ قاعدہ ہے کہ "المتیقن لا یزول بالشك والظن" یعنی یقینی چیز شک وظن سے زائل نہیں ہوتی اور حضور نبی کریم ﷺ کا "کل ذالك لم یکن" فرمانا یقین پر دلالت کرتا ہے۔ دوئم بحسب نفس الامر مراد ہو تو اب دونوں محمولوں میں عدم اتحاد کے سبب

حضور ﷺ کے قول "کل ذالک لم یکن" کے رد میں حضرت ذوالیدین کے قول کو پیش کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ نبی کریم ﷺ کے قول میں محمول منفی "الکون فی الظن" ہے اور حضرت ذوالیدین کے قول میں محمول مثبت "کون فی نفس الامر" ہے۔ لہذا کوئی ایسی توجیہ بیان کی جائے جس سے محذورات مذکورہ مندفع ہو جائیں۔

**جواب:** یہاں فقط بحسب نفس الامر یا فقط بحسب الظن مراد نہیں کہ محذورات مذکورہ لازم آئیں بلکہ یہاں "نفس الامر بحسب الظن" دونوں مراد ہیں یعنی حضور ﷺ نے فرمایا کہ میرے گمان کے مطابق نفس الامر میں ایسا کچھ بھی نہیں ہوا تو حضرت ذوالیدین نے عرض کی کہ یہ ظن نفس الامر کے مطابق نہیں ہے۔ اب نہ تو کذب لازم آیا اور نہ ہی محمولات میں عدم اتحاد لازم آیا کما ھو الظاھر من جوابنا۔

**سوال:** آپ کے جواب سے تو معلوم ہوا کہ نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کے بارے میں حضرت ذوالیدین نے خطاء کا گمان کیا کہ حضور کا گمان واقع اور نفس الامر کے مطابق نہیں ہے اور خطاء کا گمان ایک نقص ہے اور نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کے حق میں نقص کا گمان جائز نہیں ہے لہذا حضرت ذوالیدین نے حضور صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کی طرف نقص کی نسبت کیسے کردی۔

**جواب:** خطاء یا نسیان کا ظن علی الاطلاق حضور ﷺ کے حق میں خطاء نہیں ہے بلکہ یہ اس صورت میں نقص ہیں جب آپ سے ان کا وقوع قلب انور کے امور دنیا میں مشغول ہونے کے سبب واقع ہو تو اب حضور کی ذات میں خطاء و نسیان نقص ہیں اور اگر یہ امت کو احکام پہنچانے کے لئے اللہ تعالی کی طرف سے ہوں تو نقص نہیں ہونگے اور یہی مفہوم حضور ﷺ کی اس حدیث مبارک کا ہے کہ "انی لا انسی ولکن انسی لاسن" یعنی میری طبیعت میں نسیان نہیں ہے جیسے اس شخص کو لاحق ہوتا ہے جو امور دنیا کی فکر میں مشغول ہونے کے سبب بھول جاتا ہے مگر مجھے اللہ تعالی کی فکر میں مشغول کر کے اس لئے بھلا دیا جاتا ہے تا کہ میں اسے شریعت بنا سکوں۔ یہ جواب علامہ عدوی علیہ سحاب الرحمۃ والرضوان کا مرغوب ہے

**وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ شعر قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الْخِيَارِ تَدَّعِي. عَلَىَّ ذَنْباً كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعْ۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور اسی پر شاعر کا قول "تحقیق ام خیار نے صبح کی مجھ پر ایسے گناہوں کا دعوی کرتے ہوئے جو سب کے سب میں نے نہیں کیے۔"

﴾......**قولہ وعلیہ قولہ** الخ۔ ماتن اپنے اس قول پر ایک شاہد پیش کرنا چاہتے ہیں کہ حیز نفی میں واقع ہوئے بغیر اور فعل منفی کا معمول بنے بغیر "کلمہ کل کی تقدیم" عموم السلب وشمول النفی کو مفید ہوتی ہے شاعر ابوالنجم کا قول قد اصبحت ام الخیار تدعی = علی ذنبا کلہ لم اصنع. مثال مذکور میں "کلہ" مرفوع ہے کیونکہ اگر مرفوع نہیں قرار دیتے تو عموم سلب وشمول نفی مستفاد نہیں ہو سکتی کیونکہ مفعول کی صورت میں اگرچہ اضمار کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ مفعول بہ مقدم ہے مگر مقصود عمومیت مستفاد نہیں ہو سکتی تھی اس لئے رفع کی طرف عدول کیا گیا اگرچہ اس میں اضمار کی محتاجی لازم آتی ہے کیونکہ خبر جب جملہ ہو تو اس میں مبتدا کی طرف راجع وعائد کا ہونا لازمی ہے جو کہ یہاں لفظا غیر موجود ہے لہذا "لم اصنع" کے مفعول اور مبتدا کی طرف راجع ضمیر کو محذوف رکھیں گے۔ شعر کا معنی ترجمہ میں مذکور ہو چکا۔ مطلب یہ ہے کہ ام خیار مجھ پر جن گناہوں کی تہمت لگاتی ہے ان میں سے ایک گناہ کا بھی ارتکاب نہیں کیا اور عموم سلب کا یہ معنی ہماری بیان کردہ تقریر پر ہی ثابت ہو سکتا ہے۔

## وَ اَمَّا تَاخِيرُهُ فَلِاَنَّ الْمَقَامَ يَقْتَضِي تَقْدِيمَ الْمُسْنَدِ..........

**﴿ترجمہ﴾** مسند الیہ کو مؤخر لانا اس لئے کہ مقام تقدیم مسند کا متقاضی ہے۔..........

**﴿خلاصہ﴾** اب ماتن مسند الیہ کو مسند سے مؤخر کرنے کے مرجحات ومقتضیات ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ مقام مسند کی تقدیم کا متقاضی ہے اس کی تفصیل عنقریب آنے والی ہے کیونکہ مسند الیہ کی تاخیر دراصل مسند کی تقدیم کا نام ہے اور تقدیم مسند کے احوال مسند میں آنے والے ہیں لہٰذا تاخیر مسند الیہ کی تفصیلی بحث بھی تاخیر مسند الیہ اور تقدیم مسند کی بحث میں آرہی ہے فلینتظر لہ۔

## مبحث تاخیر مسند الیہ

﴿......**قولہ وتاخیرہ** الخ۔

**سوال:۔** کبھی تاخیر کے نکتہ پر دلالت کرنے والی چیز کو بھی مقدم کردیا جاتا ہے مثلاً مسند الیہ کی تاخیر اور مسند کی تقدیم کا مقام تھا مگر سلب عموم کا فائدہ دینے کے لئے اسے مقدم کردیا کما مر (انسان لم یقم) لہٰذا مسند الیہ کی تاخیر کے لئے فقط تقاضا مقام کو پیش کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:۔** تقاضۂ تقدیمِ مسند کے وقت مسند الیہ کو مقدم کردینے والا نکتہ کافی ووافی نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے یہاں بیان سے بھی اعراض کرکے آنے والی بحث کے انتظار کرنے کا اشارہ دیا۔

**سوال:۔** اس بحث کو یہیں بیان کردیتے اور آنے والی بحث کی طرف نہ پھیرتے یہ زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ معلوم کی طرف پھیرنا غیر معلوم کی طرف پھیرنے سے بہتر ہوتا ہے اور ماتن آنے والی بحث میں کہتے "کما مر بحثہ" جبکہ ماتن نے ایسا نہیں کیا۔

**جواب:۔** دراصل ماتن اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ تاخیر مسند الیہ میں مقتضی الحال دراصل صرف تقدیم مسند کا ہے اور تاخیر مسند الیہ اس کے لوازمات وضروریات سے ہے تو جب مقتضی الحال ہی مسند کا ہے تو اسے احوال مسند ہی میں ذکر ہونا چاہیے، احوال مسند الیہ میں ذکر کرنا مناسب نہیں تھا۔

## هٰذَا كُلُّهُ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ وَقَدْ يُخْرَجُ الْكَلَامُ عَلٰى خِلَافِهِ..........

**﴿ترجمہ﴾** یہ تمام صورتیں مقتضی الظاہر کی تھیں اور کبھی کلام خلاف مقتضی الظاہر (بھی) لایا جاتا ہے۔.....

**﴿خلاصہ﴾** خلاصہ بحث یہ ہے کہ ماتن گزشتہ مقامات کے بارے میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ تمام مقامات مثلاً حذف، ذکر، اضمار وغیر ذالک مقتضی الظاہر کے مقامات تھے اور کبھی کلام تقاضا حال کے سبب خلاف مقتضی الظاہر بھی لایا جاتا ہے مثلاً (1) وضع المضمر موضع المظہر یعنی اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانا (2) ضمیر قصہ یا شان میں بھی خلاف مقتضی الظاہر سے ہیں کیونکہ انکا مرجع ماقبل مذکور نہیں ہوتا (3) کبھی اسم مضمر کی جگہ اسم ظاہر لے آتے ہیں اور اسکی دوصورتیں ہیں (الف) وضع المظہر موضع المضمر کے مقام میں اسم اشارہ ذکر کرنا چند وجوہ سے ہے۔ (1) تمیز میں کمال عنایت کے سبب۔ (2) سامع پر تہکم کے لئے۔ (3) سامع کی کند ذہنی یا کمال ذہانت پر نداء کرنے کے لئے (4) مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعوی کرنے کے لئے۔ (5) مسند الیہ کے غیر میں بھی "وضع المظهر موضع المضمر" کمال ظہور کے دعوی کے لئے ہوگا۔ (ب) اگر وضع المظہر موضع المضمر اسم اشارہ کے علاوہ کوئی اور چیز ہو تو وہاں مندرجہ

مقتضیات ومرجحات ہونگے۔(1) وضع المظہر موضع المضمر سامع کے ذہن میں مسندالیہ کی تمکین کی زیادتی کے لئے ہوگی (2) وضع المظهر موضع المضمر سامع کے دل میں رعب ودبدبہ ڈالنے کے لئے ہوگی (3) وضع المظہر موضع المضمر ماموروداعی کی تقویت کے لئے ہوگی۔۔۔ وضع المظہر موضع المضمر مسندالیہ کے باب کے علاوہ میں بھی مامور کو دعوت دینے والے کی تقویت کے لئے ہوگی (4) استعطاف کے لئے بھی وضع المظہر موضع المضمر ہوتا ہے۔یہ مقتضی الظاہر کی ساری بحث کا خلاصہ ہے مزید وضاحت ہر قول ومرجح کے تحت آرہی ہے۔فافہم۔

﴿......قوله هذا كله مقتضى الظاهر الخ۔

**سوال:** جس کا ذکر ماقبل ہو چکا ہو اس کے لئے اسم ضمیر لاتے ہیں جبکہ ماتن اسم اشارہ (هذا) لائے جو محسوس مبصر قریب کے لئے موضوع ہے حالانکہ مقامات متقدمہ محسوس مبصر نہیں ہیں اور نہ ہی وہ قریب ہیں نیز اسم اشارہ اور مشارالیہ میں مطابقت بھی نہیں پائی جارہی کیونکہ اسم اشارہ مفرد اور مشارالیہ متعدد ہیں لہٰذا مذکورہ وجوہ کے سبب اسم اشارہ لانا صحیح نہیں تھا۔

**جواب:** یہ ماتن کے کمال فن کی نشانی ہے کہ انھوں نے خلاف مقتضی الظاہر کی بحث کو بھی خلاف مقتضی الظاہر سے شروع کیا یعنی وضع اسم الاشارة موضع المضمر یعنی غیر محسوس وغیر مبصر کو وضاحت کی انتہاء کے سبب محسوس ومبصر کے درجہ میں رکھ کر اسم اشارہ لائے۔بعید سے عدول کر کے اسم اشارہ قریب لائے تا کہ خلاف مقتضی الظاہر کے مقتضی الظاہر کے قریب ہونے کی طرف اشارہ ہو سکے۔واحد لائے اگرچہ مشارالیہ متعدد ہیں تا کہ اس بات پر تنبیہ ہو سکے کہ تمام احوال متقدمہ بیان اور مزاج کے حساب سے واحد ہیں۔تمام امور سے معلوم ہوا کہ اسم اشارہ لانا صحیح تھا۔

**سوال:** مقتضی الظاہر کو کلمہ ''کل'' کے ساتھ مؤکد کرنے سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ ماقبل تمام احوال مقتضی الظاہر کے تھے کیونکہ کلمہ کل مقتضی الظاہر کے افراد میں سے ہر فرد کے ساتھ تعلق کا متقاضی ہے کما مر حالانکہ ماقبل مذکور ہونے والے تمام امور مقتضی الظاہر کے قبیلہ سے نہیں ہیں کیونکہ ان احوال متقدمہ میں ''توجیه الخطاب لغير المعين اور ایسے تنزيل غير المنكر منزلة المنكر یا ان کے عکس جیسے احوال بھی مذکور ہوئے ہیں جن کے خلاف مقتضی الظاہر ہونے کی تصریح خود ماتن نے بھی کی ہے لہٰذا ''كله مقتضى الظاهر'' بالتاکید کہنا درست نہ ہوا۔

**جواب:** آپ جن چیزوں کو خلاف مقتضی الظاہر کے متقدم ہونے کی دلیل میں پیش کر رہے ہیں وہ اسناد خبری کی بحث کی بات ہے جبکہ ہماری مراد احوال مسندالیہ ہے اور احوال مسند الیہ میں تخریج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر ابھی تک نہیں آیا لہٰذا ہمارا کل کے ساتھ تاکید لانا درست ہوا فلا اعتراض۔

**فَيُوضَعُ الْمُضْمَرُ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ كَقَوْلِهِمْ نِعْمَ رَجُلًا مَكَانَ نِعْمَ الرَّجُلُ فِى أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ.........**

﴿ترجمہ﴾ (کلام کو خلاف مقتضی الظاہر لانا) تو ضمیر کو اسم ظاہر کی جگہ رکھ دیا جاتا ہے جیسا کہ ان کا قول نعم الرجل کی جگہ ''نعم رجلا'' (ترکیب کے متعلق) دو میں سے ایک قول کے مطابق۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن مسندالیہ کے باب میں خلاف مقتضی الظاہر کی پہلی صورت یعنی وضع المضمر موضع المظہر کا مقتضی اور

مثال بیان کر رہے ہیں کہ خلاف مقتضی الظاہر مقامات میں سے ایک مقام "وضع المضمر موضع المظہر" ہے۔ یہ اس مقام پر کیا جائیگا جہاں ابہام کے بعد جنس اور پھر ذات کی تعیین کرنا مطلوب ہو مثلا نعم رجلاً زید۔ التفصیل فی التشریح۔

﴾.....**قولہ نعم رجلاً الخ**۔ اس ترکیب میں دو احتمال ہیں ﴿**اول**﴾ "زید" خبر "محذوف المبتداء ہو اور یہ علیحدہ جملہ ہو یعنی ہو زید جبکہ نعم رجلاً فعل مدح ہو جس کی ترکیب یوں ہو کہ نعم فعل مدح، ہو ضمیر در ایں مستتر ممیّز اور رجلاً اسکی تمییز، ممیّز اپنی تمییز سے مل کر نعم فعل مدح کا فاعل، نعم فعل مدح اپنے فاعل سے ملکر جملہ فعلیہ انشائیہ ہوا۔ یہ ترکیب ہماری مثال کی شاہد ہے کیونکہ ضمیر لانے کے لئے دو میں سے ایک امر کا ہونا لازمی ہے (1) مرجع ماقبل موجود ہو۔ (2) مرجع ماقبل لفظا تو مذکور نہ ہو مگر کوئی قرینہ مرجع پر دلالت کر رہا ہو۔ ان میں سے کسی ایک کے سبب اضمار کیا جا سکتا ہے بصورت دیگر اظہار کیا جائے گا یعنی اسم ظاہر لایا جائے گا۔ مثال مذکور میں مرجع ضمیر مستتر نہ لفظا مقدم ہے اور نہ ہی اس پر کوئی قرینہ پایا جا رہا ہے لہٰذا یہاں اسم ظاہر لاتے ہوئے "نعم الرجل زید" کہنا چاہیے تھا نہ کہ نعم رجلاً کہ اس میں اضمار پایا جا رہا ہے کما مر۔ بس معلوم ہوا کہ یہ مقام اظہار تھا مگر جب آپ نے نعم الرجل زید کی جگہ مسند الیہ کو ضمیر لاتے ہوئے "نعم رجلاً زید" کہا تو یہ اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر (وضع المضمر موضع المظہر) پر ہو گیا کیونکہ اس ضمیر کا مرجع لفظا، معنی اور نہ ہی حکما ماقبل مذکور ہے بلکہ اس کا مرجع ذہن میں متعقل معہود شے ہے اور اسی معہود و متعقل شے کی تفسیر نکرہ سے لا کر اسکی جنس کو معلوم کیا گیا ہے یعنی جب نعم کہا اور اس میں ضمیر مستتر مانی تو یہ ضمیر مبہم تھی کیونکہ اس کا مرجع مرد بھی ہو سکتا تھا اور عورت بھی تو پھر جب رجلاً کہا تو اس نے ضمیر کے مرجع کی جنس کا تعین کر دیا کیونکہ نکرہ بیان جنس کا فائدہ دیتا ہے تعیین شخصی کا فائدہ نہیں دیتا اور پھر جب مخصوص بالمدح لائے تو جنس کی ذات و شخصیت بھی متعین ہو گئی، معرفہ کے برخلاف کیونکہ وہ تعیین جنس کے ساتھ تعین شخصی کا بھی فائدہ دیتا ہے تو اگر معرفہ لاتے تو ابہام ہی فوت ہو جاتا ہے تو پھر تعیین کیسے ممکن تھی۔ معلوم ہوا کہ مقتضیٰ مذکور کے لئے کلام کو وضع المضمر موضع المظہر کے طریقہ پر خلاف مقتضی الظاہر لانا ضروری تھا۔

**سوال**:۔ نعم رجلاً کی ضمیر کا جنس کے لئے ہونا تین وجوں سے درست نہیں (الف) جنس میں ابہام نہیں ہوتا لہٰذا اس ضمیر کی تمییز لانا درست نہ ہوا اگر تمییز درست ہے تو ضمیر جنس کے لئے نہیں ہے (ب) جنس کی تثنیہ و جمع نہیں آتی جبکہ نعم الرجلان الزیدان اور نعم الرجلون الزیدون "تثنیہ و جمع" کے ساتھ کہنا درست ہے معلوم ہوا کہ یہاں ضمیر اس سبب سے بھی جنس کے لئے نہیں ہو سکتی۔ (ج) یہاں ضمیر معین کے ساتھ خاص ہوتی ہے مثلا زید وغیرہ اور "معین" جنس کا غیر ہوتا ہے کیونکہ جنس قلت و کثرت دونوں کو قبول کرتی ہے جبکہ تعیین مذکور قلت و کثرت کے خلاف ہے۔ لہٰذا آپ کا ضمیر کے بعد تمییز کو تعیین جنس کے لئے لانا درست نہ ہوا۔

**جواب**:۔ یہ اعتراض تب لازم آئیگا جب جنس سے "جنس حقیقی" مراد ہو مگر ہماری مراد جنس ادعائی ہے لہٰذا ابہام اس میں موجود ہو سکتا ہے جیسا کہ معہود ذہنی میں ہوتا ہے اور جنس ادعائی کی تفسیر معین کے ساتھ درست ہے اور نعم الرجلان الزیدان اور نعم الرجلون الزیدون میں واحد کی جنس مراد نہیں بلکہ تثنیہ و جمع کی جنس مراد ہے کیونکہ پہلے اسے تثنیہ و جمع لایا گیا اور پھر اسے لام جنس کے ساتھ معرف کیا گیا۔ فلا اشکال۔

﴿**دوئم**﴾ زید مبتداء ہو اور "نعم رجلاً" اسکی خبر ہو۔

**سوال**:۔ اس صورت میں نعم میں ہو ضمیر مستتر ہوگی جو لفظا اور رتبۃً مقدم ہو کر "زید" کی جانب راجع ہوگی۔ یہ صورت ہماری مثال کی شاہد نہیں۔ نعم

رجلا زید کی ترکیب مذکور پر ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے جسے علامہ تفتازانی نے مختصر میں ذکر فرمایا، حاصل اعتراض یہ ہے کہ نعم کی ضمیر مستتر کا مرجع جب مخصوص بالمدح ہو تو پھر اس صورت میں مخصوص بالمدح کے تثنیہ و جمع ہونے پر فعل مدح کو بھی تثنیہ یا جمع یعنی نعما یا نعموا ہونا چاہیے تا کہ راجع و مرجع میں مطابقت (جو کہ شرط ہے) باقی رہے مگر اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے کیونکہ اگر چہ مخصوص بالمدح تثنیہ یا جمع ہی کیوں نہ ہوں علماء فعل مدح وغیرہ کو مفرد ہی ذکر کرتے ہیں۔

**جواب:** علامہ تفتازانی جوابا فرماتے ہیں کہ مخصوص بالمدح کے تثنیہ و جمع ہونے کی صورت میں فعل مدح کو تثنیہ یا جمع اس لئے نہیں لایا جاتا تا کہ فعل جامد یعنی غیر متصرف (جس کی گردان نہیں کی جاتی مثلاً عسیٰ، اوشک وغیرہ یا جیسے فعل تعجب) ہے اور فعل جامد یا غیر متصرف کی تثنیہ و جمع نہیں لائی جاتی لہٰذا مخصوص بالمدح کے تثنیہ یا جمع کی صورت میں فعل مدح کو تثنیہ یا جمع نہیں لایا جائے گا۔

## وَقَولِهِمْ هُوَ أَوْ هِيَ زَيْدٌ عَالِمٌ مَكَانَ الشَّأْنِ أَوِ الْقِصَّةِ ــــــ

**﴿ترجمہ﴾** اور ان کا قول ھو یا ھی زید عالم لفظ شان یا قصہ کی جگہ۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** یہاں سے ماتن مسند الیہ کے باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر لانے کا دوسرا مرجع و مقتضی ذکر کر رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اضمار کی شرائط ہیں یعنی مرجع کا لفظا موجود ہونا یا اس پر دلالت کرنے والے قرینہ کا ہونا تو اضمار جائز ہوگا کما مر فی باب نعم رجلا۔ اور اگر شرائط مذکورہ مفقود ہوں تو وہاں اظہار یعنی اسم ظاہر لایا جائیگا تو ضمیر شان و قصہ کا مرجع کسی بھی طرح ما قبل مذکور نہیں ہوتا لہٰذا ایسے موقع پر اسم ظاہر لانا چاہیے تھا مگر پھر بھی ضمیر شان یا قصہ کے ذریعے اضمار کیا گیا جس کے سبب کلام "اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر" کے قبیلہ سے ہو گیا۔

**﴿......قولہ وقولہم ھو اوھی** الخ۔ خلاصہ یہ ہے کہ اضمار کے لئے دو میں سے ایک شرط ہے (الف) اس کا ذکر لفظا معنی یا حکما ما قبل ہو چکا ہو۔ (ب) ان پر دلالت کرنے والے کسی قرینہ کا پایا جانا اضمار کے لئے مشروط ہے تو ضمیر شان یا ضمیر قصہ میں چونکہ مرجع کسی بھی طرح سے متقدم مذکور نہیں ہوتا تو فقدان شرائط اضمار کے سبب یہاں اظہار یعنی اسم ظاہر ہونا چاہیے تھا مگر پھر بھی اضمار کرتے ہوئے "ھو زید عالم یا ھی زید عالم" کہا جس سے معلوم ہوا کہ یہ "وضع المضمر موضع المظہر" کے قبیلہ سے ہے جسے بلاغت کی اصطلاح میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور ضمیر شان و قصہ کو لانے میں نکتہ یہ ہے کہ ابتداء ابہام کو پیش کیا جائے اور پھر اسکی تفسیر کر دی جائے جس سے ضمیر شان و قصہ کے مابعد کے بارے میں تمکین حاصل ہو جائیگی کیونکہ قاعدہ ہے "الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلاتعب" کما مر۔

**﴿نوٹ﴾** ضمیر شان و قصہ دراصل معنی ایک ہی چیز کے دو نام ہیں اور اصطلاحا مختلف ہیں مثلاً اگر ضمیر کے جملہ مفسرہ میں غیر فضلہ یا غیر شبیہ بالفضلہ کے علاوہ مؤنث ہو تو اس ضمیر کو قصہ کا نام دیا جائے گا اور اس کا عکس ہو تو اسے ضمیر شان سے تعبیر کریں گے۔ ضمیر قصہ کی مثال ھی ھند ملیحۃ، فانھا لاتعمی الابصار۔ اس ضمیر میں محض الفاظ کی مطابقت ملحوظ ہوتی ہے۔

**سوال:** ھو زید عالم کا جملہ (جو ضمیر شان پر مشتمل ہے) درست نہیں کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب مبتداء کی خبر جملہ ہو تو اس میں عائد و رابطہ کا ہونا

ضروری ہے جو مبتداء کی طرف لوٹ رہی ہو جبکہ یہاں "ھو" مبتداء کی خبر "زید عالم" ہے مگر اس جملہ میں ایسی کوئی عائد ورابط نہیں جو مبتداء (ھو) کی جانب راجع ہو۔ معلوم ہوا یہ جملہ ہی درست نہیں۔

**جواب:۔** ضمیر شان وقصہ کی خبر واقع ہونے والا جملہ رابط کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ رابط کا ہونا اس لئے ضروری ہوتا کہ خبر جب جملہ ہو تو اس کے مستقل بالافادہ ہونے کے سبب جب تک رابط نہ پایا جائے گا "خبر" مبتداء سے مربوط نہیں ہوسکتی جبکہ ضمیر شان وقصہ کی خبر میں واقع ہونے والا جملہ مفسر ماجبہ مبتدا ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ جملہ مفسرہ مفرد کے حکم میں ہے اور جب خبر مفرد ہو تو عائد ورابط کا ہونا ضروری نہیں لہٰذا جو مفرد کے حکم میں ہوگا اس کے لئے بھی عائد ورابط کا ہونا ضروری نہیں ہوگا۔ یہی حکم ہے ہر اس جملہ کا جو ماجبہ مبتدا ہو مثلاً "قولی زید منطلق" وغیرہ یعنی ایسے جملے کے خبر واقع ہونے کے لئے رابطہ کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

**لِيَتَمَكَّنَ مَا يَعْقُبُهُ فِیْ ذِهْنِ السَّامِعِ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَفْهَمْ مِنْهُ مَعْنًى انْتَظَرَهُ۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** تاکہ مابعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں جاگزیں ہوسکے کیونکہ سامع جب تک اس سے کوئی معنیٰ نہیں سمجھے گا وہ اس کا منتظر رہیگا۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن قول مذکور سے احوال مسندالیہ میں نعم رجلا اور ضمیر شان وقصہ کے بابوں میں کلام کو "اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر" کے طریقہ پر لانے کی دلیل ذکر کر رہے ہیں یعنی نعم رجلا اور ھو او ھی زید عالم میں خلاف ظاہر کلام اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ بات سامع کے ذہن میں اچھی طرح راسخ ہوجائے کما مرو سیأتی۔

**﴿۔۔۔۔قولہ لیتمکن مایعقبہ الخ﴾۔** مسندالیہ کے باب میں نعم رجلا اور ضمیر شان وقصہ کو خلاف مقتضی اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ ضمیر شان وغیرہ کے بعد آنے والا بیان وتفسیر سامع کے ذہن میں اچھی طرح بس جائے کیونکہ جب سامع نے ضمیر شان وقصہ وغیرہ کو سنا تو اسے کوئی خبر یا طلب معلوم نہ ہوئی جس کے سبب وہ خبر کا منتظر ہوگیا تو جب اسے ضمیر شان وقصہ وغیرہ کا مابعد معلوم ہوا تو وہ اس کے ذہن میں اچھی طرح جاگزیں ہوگیا کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ الحصول بعد الطلب اعز من المنساق بلاتعب کہ طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بے مشقت ملنے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے۔

**سوال:۔** یہ بات تو نعم کے باب سے بھی مستفاد ہے کیونکہ جب متکلم نے نعم الرجل کے بجائے نعم رجلا کہا تو ضمیر مستتر نے سامع کو مفسر (تمییز) کا منتظر بنا دیا کہ نعم سے کیا مراد ہونے والا ہے مرد مراد ہے یا عورت، ایک ایک مراد ہیں یا ایک سے زیادہ پھر جب اس نے رجلا کہا تو معلوم ہوا کہ مرد مراد ہے عورت مراد نہیں ہے ایک مراد ہے تثنیہ وجمع مراد نہیں ہیں۔ ایسے ہی ضمیر شان وقصہ بھی مفسر کو طالب بنا دیتی ہیں لہٰذا فقط نعم کے باب پر اکتفاء کرنا چاہیے تھا اور ضمیر شان وقصہ کو الگ عنوان سے معنون نہیں کرنا چاہیے تھا کہ دونوں کا مقصد ایک ہی ہے۔

**جواب:۔** فقط باب نعم پر اکتفاء اس لئے نہیں کیا کیونکہ باب نعم میں ضمیر شان وقصہ والی بات مفقود ہے نیز ضمیر شان وقصہ کو باب نعم پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ نعم کے باب میں جب تک سامع مفسر (مثلاً رجلا) کو نہیں سنتا اسے نعم میں ضمیر کے پائے جانے کا علم ہی نہیں ہوتا اور جب مفسر سن لیتا ہے تو پھر شوق وانتظار متحقق نہیں ہوتا لہٰذا ضمیر شان وقصہ کو بھی اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر کے علیحدہ عنوان کے تحت لانا ضروری

تھا۔

**سوال:** ضمیر شان سے حاصل ہونے والا تمکن "اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر" کا ارتکاب کیے بغیر "الشان زید عالم" سے بھی حاصل ہو سکتا ہے لہذا اظہار شان کو ہی تشویق کے ساتھ مختص کرنا درست نہ تھا۔

**جواب:** طریقہ مذکورہ فی الاعتراض سے تمکن کا حاصل ہو جانا مسلم نہیں کیونکہ جب سامع "الشان" اسم ظاہر سنے گا تو وہ اس کے مدلول کو سمجھ لے گا اگر چہ اجمالی طور پر ہی سہی بخلاف ضمیر شان وقصہ کے کیونکہ جب سامع ان کو سنے گا تو اسے فقط اتنا مفہوم ہو گا کہ متکلم کے ذہن میں اس کا کوئی مرجع ہے اور وہ مرجع کیا ہے وہ "باعتبار وضع" ضمیر سے غیر مفہوم ہے لہذا شوق طلب وانتظار بڑھ جائیگا تو جب کچھ مہلت کے بعد متکلم مفسر کو ذکر کریگا تو وہ اچھی طرح سامع کے ذہن میں جاگزیں ہو جائیگا بخلاف اسم ظاہر کے کیونکہ اس میں شوق وطلب کی یہ شدت نہیں پائی جاتی۔فلا اعتراض۔

**وَقَدْ يُعْكَسُ فَإِنْ كَانَ اسْمَ الْاِشَارَةِ فَلِكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِتَمْيِيْزِهٖ لِاخْتِصَاصِهٖ بِحُكْمٍ بَدِيْعٍ كَقَوْلِهٖ شعر كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَعْيَتْ مَذَاهِبُهٗ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلْقَاهُ مَرْزُوْقًا هٰذَا الَّذِيْ تَرَكَ الْاَوْهَامَ حَائِرَةً وَصَيَّرَ الْعَالِمَ النِّحْرِيْرَ زِنْدِيْقًا**

**﴿ترجمہ﴾** اور کبھی اس (وضع الضمیر موضع المظہر) کا الٹ کیا جاتا ہے تو اگر وہ ظاہر مذکور (اسم ظاہر جسے اسم ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے) "اسم اشارہ" ہو تو مسند الیہ کی تمیز میں کمال عنایت کے لئے ہو گا کیونکہ اسم اشارہ حکم بدیع کے ساتھ مختص ہوتا ہے جیسا کہ شاعر کا قول "کتنے ہی کامل عقلمند جن کو ان کے طریق معاش نے عاجز کر دیا اور کتنے ہی پکے جاہل جن کو تو رزق والا پائیگا اور اس بات نے عقلوں کو حیران کر چھوڑا اور ماہر علوم کو زندیق بنا دیا۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** یعنی مسند الیہ کے باب میں کبھی اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر وضع المضمر موضع المظہر کے بجائے وضع المظہر موضع المضمر بھی ہو جاتا ہے اور اسکی دو صورتیں ہیں (الف) وضع المظہر موضع المضمر کے مقام میں اسم اشارہ ذکر کرنا چند وجوہ سے ہے۔ (1) تمیز میں کمال عنایت کے سبب جیسا کہ متن میں مذکور ہے۔ (2) سامع پر تہکم کے لئے۔ (3) سامع کی کند ذہنی یا کمال ذہانت پر ندا کرنے کے لئے (4) مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعوی کرنے کے لئے۔ (5) مسند الیہ کے غیر میں بھی "وضع المظہر موضع المضمر" کما ظہور کے دعوی کے لئے ہو گا۔ (ب) اگر وضع المظہر موضع المضمر اسم اشارہ کے لئے علاوہ کوئی اور چیز ہو تو وہاں مندرجہ مقتضیات ومرجحات ہونگے۔ (1) وضع المظہر موضع المضمر سامع کے ذہن میں مسند الیہ کی تمکین کی زیادتی کے لئے ہو گی (2) وضع المظہر موضع المضمر سامع کے دل میں رعب ودبدبہ ڈالنے کے لئے ہو گی (3) وضع المظہر موضع المضمر مامور کو داعی کی تقویت کے لئے ہو گی۔۔۔ وضع المظہر موضع المضمر مسند الیہ کے باب کے علاوہ میں بھی مامور کو دعوت دینے والے کی تقویت کے لئے ہو گی (4) استعطاف کے لئے بھی وضع المظہر موضع المضمر ہوتا ہے۔ یہ خلاصہ خلاف مقتضی الظاہر کی ابتدائی گفتگو میں مذکور ہو چکا۔ قول مذکور کا خلاصہ ذیل کی تشریح میں دیکھا جائے۔

﴾.....**قولہ وقد یعکس** الخ۔ وضع المظہر موضع المضمر سے اسم اشارہ لانے کے مقتضی ومرجحات میں سے ایک مرجح ومقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کا امتیاز میں کامل درجہ پر ہونے کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کیونکہ مسند الیہ حکم بدیع کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔ مثلاً احمد بن یحیی بن

اسحاق راوندی کاشعر: کم عاقل عاقل اعیت مذاھبہ ☆ وجاھل جاھل تلقاہ مرزوقا ☆ ھذا الذی ترک الاوھام حائرۃ ☆ وصیر العالم النحریر زندیقا۔ اس مثال میں ہمارا شاہد "ھذا" ہے۔ اس کے ذریعے ماقبل حکم عاقل کی محرومیت اور جاہل کی مرزوقیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور یہ حکم غیر محسوس ہے لہٰذا قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہاں اضمار کیا جائے کیونکہ یہ غیر محسوس ہے اور اسم اشارہ محسوس ومبصر میں حقیقت ہے مگر اضمار سے اسم اشارہ کی طرف عدول مسندالیہ کے تمیز میں کمال عنایت اور کمال امتیاز کے لئے کیا گیا گویا کہ یہ محسوس مبصر ہے تاکہ سامعین کو معلوم ہو جائے کہ یہ ممتاز ومتعین چیز وہی ہے جس کا بڑا عجیب حکم ہے کہ اس نے اوہام کو حیران اور ذہین عالم کو زندیق کر دیا ہے

**سوال:** اس شعر میں کچھ سقم ہے کیونکہ اوہام کے حیرت زدہ ہونے سے زیادہ سے زیادہ عالم کا حیرت زدہ ہونا لازم آتا ہے تو پھر حیرت زدہ ہونے سے وہ زندیق (جو صانع کی موجودگی پر یقین نہ رکھتا ہو) کیسے ہو سکتا ہے۔

**جواب:** زندیقیت یقین کے طور پر صانع کی نفی پر موقوف نہیں بلکہ زندیقیت تردد سے بھی حاصل ہو جاتی ہے جو حیرت کو غالبًا لازم ہوتا ہے فلا اعتراض۔

## أَوِ التَّهَكُّمِ بِالسَّامِعِ اِذَا كَانَ فَاقِدَ الْبَصَرِ أَوِ النِّدَاءِ عَلٰى كَمَالِ بَلَادَتِهٖ أَوْ فَطَانَتِهٖ أَوِ ادِّعَاءِ كَمَالِ ظُهُوْرِهٖ.........

**﴿ترجمہ﴾** یا سامع کے ساتھ مذاق کرنے کے لئے (اسم ظاہر جو موضع المضمر تھا کو اسم اشارہ لایا تا ہے) جبکہ سامع فاقد البصر ہو یا سامع کی کند ذہنی یا ذہانت کے کمال پر نداء کے لئے یا اس کے ظہور کے کمال کا دعوی کرنے کے لئے (وضع المظہر موضع المضمر کے تحت اسم اشارہ لایا جاتا ہے)...........

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن مسندالیہ کے باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر کے مرجحات میں سے تہکم، سامع کی کمال بلادت یا کمال ذہانت پر نداء اور یا مسندالیہ کے کمال ظہور کے دعوی کے مرجح ومقتضی کو بیان کرینگے۔ تفصیل تشریح میں دملاحظہ کی جائے۔

﴾.....**قولہ او التھکم بالسامع** الخ۔ اس جملہ کے معطوف ہونے میں دو احتمال ہیں ﴿اول﴾ کمال عنایت پر معطوف کیا گیا ہے معنی یہ بنے گا کہ اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر لانا بطور وضع المظہر موضع المضمر میں اسم اشارہ کے ساتھ اس لئے ہوتا ہے تاکہ مسندالیہ کے حکم کے ساتھ مختص ہونے میں کمال عنایت کی طرف اشارہ ہو سکے اور اس لئے وضع المظہر موضع المضمر کے طور پر کلام لایا جاتا ہے تاکہ سامع پر تہکم کیا جا سکے۔ یہی شارح تلخیص کا مذہب ہے۔ ﴿دوئم﴾ "لاختصاصہ بالحکم البدیع" پر معطوف ہو کر اسی کا مقابل ہو۔ معنی یہ ہوگا کہ تمیز مسندالیہ کی کمال عنایت یا تو مسندالیہ کے حکم بدیع کے ساتھ اختصاص کے سبب ہوگی یا سامع پر تہکم کے قصد کے ساتھ ہوگی۔ یہ صاحب مفتاح علامہ سکا کی کا مذہب ہے۔ علامہ سکا کی کا یہ مذہب صحیح نہیں ہے کیونکہ التھکم بمن لا بصر لہ یعنی تہکم مفقود البصارت کے لئے ہے۔ اب علامہ سکا کی کے قول کے مطابق فساد معنی لازم آیا کہ تہکم کے ساتھ فاقد البصر بھی مسندالیہ کے امتیاز میں کمال عنایت کا اسی طرح تقاضا کرتا ہے جیسے مسندالیہ کا حکم بدیع کے ساتھ مختص ہونا تقاضا کرتا ہے حالانکہ فی الواقع "التھکم بفاقد البصر" فقط مسندالیہ کو اسم اشارہ لانے کا تقاضا کرتا ہے کمال عنایت

مقصود ہویا نہ ہو یعنی علامہ سکاکی کے مذہب پر تہکم بالفاقد البصر فقط کمال عنایت کے لئے ہی ہوگا حالانکہ یہ خلاف واقع ہے تو جب علامہ سکاکی کا موقف رد ہوگیا تو قول مذکور کا کمال عنایت پر معطوف ہونا متعین ہوگیا جیسا کہ ہمارا دعوی تھا۔

الحاصل مسند الیہ کے باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر میں اسم اشارہ کے ساتھ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ فاقد البصر سامع پر تہکم کیا جاسکے چاہے مشار الیہ محسوس مبصر ہو یا مشار الیہ محسوس مبصر نہ ہو مثلاً (مشار الیہ محسوس مبصر کی مثال) کوئی نابینا آپ سے سوال کرتا ہے "من ضربنی" "مجھے کس نے مارا تو آپ جواباً کہتے ہیں "ھذا ضربك" "اس نے تجھے مارا ہے حالانکہ مقام ذکر کے سبب یہ مقام "مقام اضمار" تھا مگر فاقد البصر سامع پر تہکم واستہزاء کے لئے اسم اشارہ لائے جو محسوس مبصر کے لئے لایا جاتا ہے جبکہ سائل فاقد البصر ہے۔ یا (مشار الیہ غیر محسوس مبصر کی مثال) مذکورہ سوال کے جواب میں آپ خلاء کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فاقد البصر کو جواب دیتے ہیں کہ "ھـــذا ضـــربك" "ان مثالوں میں تہکم واستہزاء کے طور پر نابینا یعنی غیر بصیر کو بصیر کے منزلہ میں رکھ کر اسم اشارہ (جو حاسہ بصر کے ساتھ محسوس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے موضوع ہے) کو لائے ہیں اور یہ سراسر غیر بصیر کا استہزاء ہے۔

﴿......**قولہ او الندا، علی کمال** الخ۔ مسند الیہ کے باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر میں اسم اشارہ کے ساتھ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ سامع کی کند ذہنی پر تنبیہ اور اعلان ہوسکے یعنی سامع اتنا کند ذہن ہے کہ وہ محسوس مبصر کے علاوہ کسی چیز کو سمجھ ہی نہیں سکتا لہٰذا اس کے ساتھ خطاب کرنے کے لئے اسم اشارہ لائے مثلاً کسی نے سوال کیا "من عالم البلد "شہر کے بڑے عالم دین کون ہیں تو جواباً "ذالک زید" حالانکہ یہ مقام "مقام اضمار" کیونکہ مرجع ماقبل سوال میں مذکور ہو چکا ہے مگر محض سائل کی غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے اسم اشارہ لائے۔

﴿......**قولہ او علی فطانتہ** الخ۔ مسند الیہ کے باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر میں اسم اشارہ کے ساتھ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ سامع کی فطانت وکمال ذہانت پر تنبیہ کی جاسکے یعنی سامع اتنا ذہین ہے کہ معقولات بھی اس کے لئے محسوسات کے قائم مقام ہیں مثلاً مدرس واستاذ کسی دقیق مسئلہ کی تقریر کے بعد فرمائیں "ھـذہ عـنـد فلان ظاھرۃ" "جس میں فلان کی مدح اور غیر پر تعریض ہو تو یہاں مقتضی الظاہر تو یہ تھا کہ ھی ظـاھـرۃ عـنـد فلان کہا جاتا کیونکہ اس کا ذکر ماقبل مسئلہ میں مذکور ہو چکا تھا مگر مقتضی الظاہر سے خلاف مقتضی الظاہر کی جانب عدول کیا تاکہ سامع کی کمال فطانت پر تنبیہ ہوسکے۔

﴿......**قولہ او ادعـاء کمال ظھورہ** الخ۔ مسند الیہ کے باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر میں اسم اشارہ کے ساتھ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ متکلم کے نزدیک مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعوی کیا جاسکے کہ اگر چہ فی الواقع مسند الیہ ظاہر نہیں ہے مگر کمال ظہور میں متکلم کے نزدیک محسوس مبصر کی طرح ہے مثلاً جدال یا تقریر مسئلہ کے وقت یوں کہنا کہ انکرھا الخصم ھذہ ظاھرۃ او مسلمۃ تو یہاں مقتضی الظاہر تو یہ تھا کہ اضمار کرتے ہوئے عبارت یوں لائی جاتی کہ ھی ظاھرۃ او مسلمۃ لیکن خلاف مقتضی الظاہر کی طرف عدول کیا گیا تاکہ کمال ظہور کا دعوی کیا جاسکے گویا یہ چیز مسلم یا ظاہر ہونے میں محسوس ومبصر (جس کا انکار عاقل کو زیب نہیں دیتا) کی طرح ہے۔

**وَعَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ هٰذَا الْبَابِ شعر تَعَالَلْتَ كَيْ أَشْجَىٰ وَمَابِكَ عِلَّةٌ تُرِيْدِيْنَ**

**قتلیٰ قد ظفرت بذالک۔**

﴿ترجمہ﴾ اور مسندالیہ کے باب کا غیر اسی (طریقہ) پر ہے (مثلا) شعر (کا ترجمہ) تو نے جان بوجھ کر بیماری اختیار کی تاکہ میں پریشان ہو جاؤں حالانکہ تجھے کوئی بیماری نہیں ہے تو میرے قتل کا ارادہ رکھتی ہے بلاشبہ تو اس میں کامیاب ہو گئی

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن "اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر" کے بارے میں اور آخری مرجع و مقتضی کو ذکر کر رہے ہیں یعنی مسندالیہ کے غیر میں بھی "وضع المظہر موضع المضمر" کمال ظہور کے دعوی کے لئے ہوگا۔

﴿......قولہ وعلیہ من غیرہ الخ۔ مسندالیہ کے علاوہ کسی اور باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر میں اسم اشارہ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ متکلم کے نزدیک مسندالیہ کے غیر کے کمال ظہور کا دعوی کیا جا سکے مثلا شاعر عبداللہ بن دمینہ کا قول: تعاللت کی اشجی و مابک علۃ　تریدین قتلی قد ظفرت بذالک　۔ مثال مذکور میں ہمارا شاہد "بذالک" کا لفظ ہے مقتضی الظاہر تو یہ تھا کہ اعتبار کرتے ہوئے "بہ" لایا جاتا کیونکہ اس کا مرجع متقدم الذکر اور غیر محسوس و غیر مبصر ہے لہٰذا اس کے لئے اسم اشارہ نہیں لانا چاہیے تھا کیونکہ اسم اشارہ محسوس و مبصر کے لئے موضوع ہے جو یہاں مفقود ہے مگر خلاف مقتضی الظاہر کی طرف عدول کیا گیا کہ اس کا قتل ہونا گویا کمال ظہور میں محسوس و مبصر کے درجہ میں ہے۔ چونکہ مثال مذکور میں قتلی مسندالیہ نہیں ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ غیر مسندالیہ میں اسی طریقہ پر ہوگا۔

**وَاِنْ كَانَ غَيْرَهٗ فَلِزِيَادَةِ التَّمْكِيْنِ نَحْوُ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ وَنَظِيْرُهٗ مِنْ غَيْرِهٖ وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنٰهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ..........**

﴿ترجمہ﴾ اور اگر وہ (وضع المظہر موضع المضمر کی جگہ آنے والا) اسم اشارہ کا غیر ہو تو سامع کے ذہن میں تمکن کی زیادتی کے لئے ہوگا مثلا (اللہ تعالی کا فرمان) قل ھو اللہ احد، اللہ الصمد۔ اور اسکی نظیر مسندالیہ کے باب کے علاوہ میں (مثلا اللہ تعالی کا فرمان) حق کے ساتھ ہی ہم نے اسے نازل کیا اور حق کے ساتھ ہی وہ نازل ہوا۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ اب ماتن وضع المظہر موضع المضمر کی دوسری صورت بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وضع المظہر موضع المضمر اسم اشارہ کے علاوہ کوئی اور اسم ظاہر ہو تو وہاں مندرجہ مقتضیات و مرجحات ہونگے۔ (1) وضع المظہر موضع المضمر سامع کے ذہن میں مسندالیہ کی تمکین کی زیادتی کے لئے ہوگی۔ جیسا کہ قول مذکور میں ہے۔ (2) وضع المظہر موضع المضمر سامع کے دل میں رعب و دبدبہ ڈالنے کے لئے ہوگا (3) وضع المظہر موضع المضمر مامور کے داعی کی تقویت کے لئے ہوگا۔ (4) وضع المظہر موضع المضمر مسندالیہ کے باب کے علاوہ میں بھی مامور کو دعوت دینے والے کی تقویت کے لئے ہوگی۔ (5) استعطاف کے لئے بھی وضع المظہر موضع المضمر ہوتا ہے کما مر غیر واحد۔

﴿......قولہ وان کان غیرہ الخ۔ اسم اشارہ کے علاوہ کو وضع المظہر موضع المضمر میں لانا سامع کے ذہن میں تمکن یعنی استقرار کی زیادتی کے لئے ہوتا ہے۔ مثلا اللہ تعالی کا فرمان "قل ھو اللہ احد۔ اللہ الصمد" یہاں ھو الصمد کہنا چاہیے تھا کیونکہ مرجع متقدم ہو چکا ہے مگر تمکن و زیادتی کے لئے "اللہ الصمد" کہا کیونکہ مضمر کی دلالت ابہام سے خالی نہیں ہوتی ہے بخلاف مظہر کے کیونکہ اسم مظہر سے اشتراک اصلا ختم

کر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے عدم اشتراک ہی لائق ہے۔

﴿۔۔۔۔قولہ ونظیرہ من غیرہ الخ۔ مسندالیہ کے باب کے علاوہ میں غیر اسم اشارہ کو وضع المظہر موضع المضمر لانا سامع کے ذہن میں تمکن یعنی زیادتی کے لئے ہوتا ہے جس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان" وبالحق انزلناہ وبالحق نزل "مثال مذکور میں دو احتمال ہیں ﴿اول﴾ یہ کہ قاعدہ ہے کہ" اعادۃ المعرف معرفۃ "( کسی معرف کو دوبارہ معرفہ لانے سے مقدم الذکر معرف ہی مراد ہوتا ہے ) کے مطابق دونوں جگہوں میں مذکور حق سے معنی واحد ( حکمت ) ہی مراد ہو تو یہ مثال ہماری شاہد بن سکتی ہے یعنی اس احتمال پر یوں بحث کی جائیگی کہ تقاضا مقتضی الظاہر تو یہ تھا کہ" وبہ" فرمایا جاتا کیونکہ حق مقدم الذکر ہے اور جو مقدم المرجع والذکر ہو اس کو ثانیا مضمر لایا جاتا ہے مگر کلام کو خلاف مقتضی الظاہر لاتے ہوئے زیادتی اور تمکین کے لئے وضع المظہر موضع المضمر لے آئے۔ ﴿دوئم﴾ یہ کہ پہلے حق سے حکمت مراد ہو اور دوسرے حق سے امرونواہی مراد ہوں تو یہ مثال ہماری شاہد نہیں بن سکتی کیونکہ اتیان اضمار کے لئے مرجع اور راجع کا متحد المعنی ہونا مشروط ہے جبکہ یہاں دونوں مختلف المعنی بنتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا یہاں دوسرے حق کو اسم ظاہری لانا چاہیے تھا کیونکہ اس سے حق اول مراد ہی نہیں کہ اسکی طرف ضمیر لوٹائی جائے۔

**أَوْ إِدْخَالِ الرَّوْعِ فِىْ ضَمِيْرِ السَّامِعِ وَتَرْبِيَةِ الْمُهَابَةِ أَوْ تَقْوِيَةِ دَاعِى الْمَأْمُوْرِ وَمِثَالُهُمَا قَوْلُ الْخُلَفَاءِ أَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ يَأْمُرُكَ بِكَذَا وَعَلَيْهِ مِنْ غَيْرِهِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ أَوِ اسْتِعْطَافٍ كَقَوْلِهِ ع اِلٰهِىْ عَبْدُكَ الْعَاصِىْ أَتَاكَ ــــــــ**

﴿ترجمہ﴾ ( وضع المظہر موضع المضمر کی جگہ اسم اشارہ کا غیر ) سامع کے دل میں خوف کو زیادہ کرنے یا مامور کو بلانے والے کی تقویت کے لئے ہوتا ہے اور ان دونوں کی مثال خلفاء کا قول" امیر المومنین یامرك بكذا "ہے اور اسی ( طریقہ ) پر ہے مسندالیہ کے علاوہ باب ( میں وضع المظہر موضع المضمر کی جگہ اسم اشارہ کا غیر لانا ) ( مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ) پس جب تو پختہ ارادہ کرلے تو پھر اللہ تعالیٰ پر ہی بھروسہ رکھ۔ یا مہربانی کی طلب کے لئے ہوتا ہے مثلاً شاعر کے قول کا مصرع" اے میرے خدا تیرا گنہگار بندہ تیرے حضور حاضر ہے۔" ۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن قول مذکور سے مسندالیہ کے باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر کے چند دیگر مرجحات ومقتضیات کو ذکر کررہے ہیں جنکی طرف ہم سابق خلاصہ جات میں اشارہ کر چکے ہیں۔

﴿۔۔۔۔قولہ او ادخال الروع الخ۔ مسندالیہ کے باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر میں اسم اشارہ کا غیر اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ سامع کے دل میں خوف کو زیادہ کیا جاسکے۔

﴿۔۔۔۔قولہ او تقویہ الخ۔ مسندالیہ کے باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر میں اسم اشارہ کا غیر اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ مامور کے دل میں داعی ( آمر ) کی تقویت ڈالی جاسکے۔ مثلاً ادخال الروع اور تقویت داعی کی مثال خلفا کا قول" امیر المومنین یامرك بكذا "اس مثال میں آمر ضمیر ( انا ) کے بجائے اسم ظاہر ( امیر المومنین ) کی طرف اسناد کرتا ہے تاکہ سامع و مامور کے دل

میں خوف ڈالا جاسکے کیونکہ لفظ امیر اور سلطان قہر پر دلالت کرتا ہے جس سے خوف دغیرہ حاصل ہوتا ہے۔

﴿......**قولہ وعلیہ من غیرہ** الخ۔ مسندالیہ کے علاوہ کسی اور باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر میں اسم اشارہ کا غیر اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ سامع و مامور کے دل میں داعی و آمر کی تقویت کو ڈالا جاسکے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "فاذا عزمت فتوکل علی اللہ" مثال مذکور میں چونکہ مقام "مقام تکلم" یعنی فاذا عزمت فتوکل علی تھا جیسا کہ سیاق آیۂ مبارکہ سے ظاہر ہے مگر ضمیر تکلم یعنی یائے متکلم سے اسم ظاہر (اللہ) کی طرف عدول کیا تاکہ آمر و داعی کی تقویت ثابت کی جاسکے کیونکہ وہ اسم ظاہر ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو آمر و داعی کی قوت ذات پر دلالت کرتا ہے۔

﴿......**قولہ او استعطاف کقولہ** الخ۔ مسندالیہ کے باب میں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بطور وضع المظہر موضع المضمر میں اسم اشارہ کا غیر اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ سامع سے طلب رحمت کی جاسکے مثلاً شاعر کا قول: الٰہی عبدک العاصی اتاک . مقرا بالذنوب وقد دعاکا۔ یہ مقام "مقام اظہار تکلم" تھا یعنی "انا اتیتک عاصیا" کہنا تھا کیونکہ متکلم اپنے رب سے دعا کر رہا ہے مگر متکلم نے ضمیر تکلم سے اسم ظاہر کی طرف عدول کیا تاکہ طلب رحمت ممکن ہوسکے کیونکہ اسم ظاہر (لفظ عبدک) سے عاجزی، انکساری، استحقاق رحمت اور ترتب شفقت کے معنی مفہوم ہوتے ہیں۔

﴿**نوٹ**﴾ جمہور اور امام اخفش کے مابین ضمیر سے اسم ظاہر کے بدل بننے میں اختلاف ہے۔ جمہور فرماتے ہیں کہ ضمیر سے اسم ظاہر معرف باللام بدل نہیں بن سکتا کیونکہ ضمیر "بدل (اسم ظاہر)" سے اعرف ہے تو اگر اسم ظاہر کو ضمیر سے بدل لائیں گے تو لازم آئیگا کہ بدل "مبدل منہ" سے ناقص ہو اور یہ جائز نہیں ہے۔ امام اخفش کہتے ہیں کہ ضمیر سے بدل بننا جائز ہے اور جمہور کے مذہب کا رد فرماتے ہیں کہ ضمیر غائب سے اسم ظاہر کا بدل بالاتفاق جائز ہے حالانکہ وہ بھی اسم ظاہر معرف باللام سے اعرف ہے لہٰذا ضمیر غائب کے علاوہ ضمیر سے بھی اسم ظاہر کا بدل بننا صحیح ہوگا کیونکہ تمام ضمائر اسم ظاہر سے اعرف ہونے میں برابر ہیں اور محض ضمیر غائب کی صورت میں بدل کا جواز اور غائب کے علاوہ کی صورت میں عدم جواز کا قول کرنے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں ہے۔ جمہور امام اخفش کے رد میں فرماتے ہیں کہ ضمیر غائب میں ضمیر خطاب و تکلم کی بنسبت ابہام ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ غائب کے پورے چھ صیغے لائے جاتے ہیں اور ضمیر خطاب میں غائب کی بنسبت قدرے ابہام کم ہوتا ہے اس لئے اس میں تثنیہ کی ضمیر مذکر و مؤنث کے مابین مشترک ہے اور چونکہ متکلم میں ابہام بالکل ہی کم ہے لہٰذا اس کے لئے دو ہی صیغے بنائے گئے۔ معلوم ہوا کہ ترجیح بلا مرجح کا قول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ترجیح بلا مرجح تب لازم آتی جب غائب و خطاب اور تکلم کی ضمائر اعرف ہونے میں برابر ہوں مگر چونکہ یہ تمام اعرف ہونے میں برابر نہیں ہیں لہٰذا غائب کی صورت میں بدل کا جواز اور خطاب و تکلم کی صورت میں عدم جواز سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئیگی۔ فلا اعتراض۔

**أَلسَّكَاكِيُّ هٰذَا غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَلَا بِهٰذَا الْقَدْرِ بَلْ كُلٌّ مِنَ التَّكَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ مُطْلَقًا يُنْقَلُ اِلَى الْاٰخَرِ وَيُسَمّٰى هٰذَا النَّقْلُ عِنْدَ عُلَمَاءِ الْمَعَانِيْ اِلْتِفَاتًا كَقَوْلِهٖ تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْاَثْمُدِ**..................

﴿ترجمہ﴾ علامہ سکاکی (نے کہا) یہ مسند الیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے اور نہ ہی اسی مقدار پر ہے بلکہ یہ تکلم، خطاب اور غیبت سے ہر ایک میں مطلقاً دوسرے کی طرف منتقل کی جاتی ہے اور علمائے علم معانی کے نزدیک اس نقل کو التفات سے موسوم کیا جاتا ہے مثلاً اس کا قول "اثمد میں تیری رات لمبی ہوگئی"۔ ------------

﴿خلاصہ﴾ گزشتہ کچھ مثالوں مثلاً فھو کل علی اللہ ، الھی عبدک العاصی اتاک میں فھو کل علیّ اور انا العاصی کے بدلے علی اللہ اور عبدک العاصی لانا جہاں وضع المظہر موضع المضمر ہے وہاں یہ حکایت سے غیبت کی طرف "نقل کلام" بھی ضمناً پائی جاتی ہے۔ بس اسی سبب ماتن نے علامہ سکاکی کا قول ذکر کررہے ہیں کہ ان مثالوں سے یہ بات مفہوم نہ کرلی جائے کہ چونکہ یہ مثالیں مسند الیہ کے باب میں ذکر ہوئی ہیں لہٰذا کلام کو حکایت سے غیبت کی طرف نقل کرنا مسند الیہ کے باب کے ساتھ خاص ہے اور نقل اسی مقدار (حکایت سے غیبت کی طرف انتقال) کے ساتھ مختص ہے۔ ماتن کے رد کا خلاصہ یہ ہے کہ حکایت سے غیبت کی نقل مسند الیہ کے باب کے ساتھ خاص نہیں ہے اور ایسے ہی نقل اسی مقدر پر بھی منحصر نہیں ہے بلکہ تکلم، خطاب اور غیبت میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف منتقل ہوسکتا ہے عام ہے کہ مسند الیہ میں ہو یا اس کے علاوہ میں ہو، عام ہے کہ ہر ایک ان میں سے واقع ہو یا ان کو لانے کا ظاہر حال متقاضی ہو۔ علمائے علم معانی اس نقل کو التفات کے نام سے موسوم کرتے ہیں جو انسان کے داہنے اور بائیں ملتفت یعنی متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے۔ ماتن نے جمہور کا مذہب والمشہور سے بیان کیا ہے جیسا کہ آرہا ہے۔

﴿.....قولہ السکاکی ھذا غیر الخ۔

**سوال:** "غیر مختص" کا قول ماتن اور علامہ سکاکی دونوں کے اقوال سے زائد ہے یعنی اس سے تکرار مستفاد ہورہا ہے کیونکہ عدم اختصاص تو گزشتہ مثالوں سے مفہوم ہوچکا ہے۔ اگر اس پر فاء تفریع لاکر اسے تفریعاً ذکر کرتے تو یہ غیر متکرر رہتا کیونکہ اب یہ گزشتہ مثالوں سے مفہوم ہونے والی بات پر تصریح ہوجاتا جبکہ ماتن نے اسے تفریعاً ذکر نہیں کیا جس سے اس کا مستدرک ہونا ثابت ہوگیا۔

**جواب:** ماقبل مذکور سے بالصراحت یہ بات مفہوم ہے کہ وضع المظہر موضع المضمر مسند الیہ کے باب کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ نقل کلام من الحکایت الی الغیبت کا عدم اختصاص ضمناً مفہوم ہورہا ہے اور ضمناً مفہوم چیز کی تصریح از قبیلہ تکرار نہیں ہوتی۔

﴿.....قولہ ولا بھذا القدر الخ۔

**سوال:** ماتن کا قول "ولا بھذا القدر" متبادر الی فساد المعنی ہے کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ "لھذا" یعنی حکایت سے غیبت کی طرف نقل کلام "اسی قدر یعنی حکایت سے غیبت کی طرف نقل کلام" کے ساتھ مختص نہیں ہے اور یہ بات ظاہر الفساد ہے کیونکہ اس سے " سلب اختصاص الشی بنفسہ" یعنی شی کا اپنی ذات ہی سے غیر مختص ہونا لازم آتا ہے یعنی یہ اپنی ذات کے ساتھ مختص نہیں بلکہ غیر میں بھی پائی جاتی ہے اور شی کا اپنی ذات کے علاوہ کسی غیر میں پایا جانا محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہے لہٰذا یہ عبارت محال پر مشتمل ہونے کے سبب ظاہر الفساد ہوگی۔

**جواب:** سلب اختصاص الشی بنفسہ تب لازم آئیگا جب دونوں جگہوں (نقل اول اور نقل ثانی) میں نقل سے "نقل مطلق" مراد ہو یا نقل غیر مطلق یعنی خاص مراد ہو مگر یہاں پہلی نقل سے نقل مطلق اور نقل ثانی سے نقل غیر مطلق یعنی "نقل الکلام من التکلم الی الغیبۃ" یعنی نقل

خاص مراد ہے۔ اب معنی یہ ہوا کہ نقل مطلق اسی مقدار (نقل خاص یعنی نقل الکلام من التکلم الی الغیبۃ) کے ساتھ مختص نہیں ہے یعنی نقل اول اور نقل ثانی میں مغائرت ثابت ہوگئی لہٰذا سلب اختصاص الشیء بنفسہ لازم نہ آیا۔ شارح تلخیص علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ماتن کی عبارت مذکورہ ہماری توجیہ کے بغیر تسامح سے خالی نہیں ہے یعنی ہماری تقریر سے اس عبارت کو تسامح پر مشتمل ہونا ظاہر ہوگیا کہ بغیر قرینہ ایک جگہ نقل سے نقل مطلق اور دوسری جگہ نقل سے نقل خاص مراد لی گئی ہے اور یہ تسامح کی بین دلیل ہے۔

﴿فوائد﴾ (الف) تین یعنی تکلم، خطاب اور غیبت کو دو میں ضرب دی تو چھ قسمیں ہوگئیں۔ ان کو مزید دو یعنی سبقت تعبیر یا غیر سبقت تعبیر یعنی لفظ اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر تو یہ بارہ قسمیں ہوگئیں اور پھر ان بارہ کو مسندالیہ اور غیر مسندالیہ میں تقسیم کیا تو چوبیس اقسام ہوگئیں۔ (ب) سبقت تعبیر سے ''التفات کی اقسام ستہ میں سے ہر ایک کے کلام میں واقع ہونے کے بعد پھر معدول عنہ اور منقول عنہ ہونا'' مراد ہے اور غیر سبقت تعبیر سے ''مقتضی الظاہر کے تقاضا کے سبب عدم ورود فی الکلام'' مراد ہے یعنی وہاں مقتضی الظاہر کا تقاضا ہو کہ یہاں التفات نہیں ہونا چاہیے۔

﴾......قولہ تطاول الخ۔ التفات کی مثال جیسے امراء القیس کا اپنے آپ سے خطاب کرتے ہوئے کہنا ''تطاول لیلک بالاثمد'' یہاں تکلم یعنی لیلی سے خطاب (ک ضمیر خطاب) کی طرف التفات کیا گیا ہے۔

**وَالْمَشْهُوْرُ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ أَنَّ الْاِلْتِفَاتَ هُوَ التَّعْبِيْرُ عَنْ مَعْنًى بِطَرِيْقٍ مِنَ الطُّرُقِ الثَّلَاثَةِ بَعْدَ التَّعْبِيْرِ عَنْهُ بِآخَرَ مِنْهَا وَهٰذَا أَخَصُّ مِنْهُ..........**

﴿ترجمہ﴾ اور جمہور کے نزدیک التفات (یہ ہے کہ) معنی کو تین طریق (تکلم، خطابت اور غیبت) میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد ان میں سے کسی دوسرے طریقہ سے تعبیر کرنا (التفات کہلاتا ہے) اور یہ علامہ سکاکی کے (بیان کردہ) التفات سے اخص ہے۔..............

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن جمہور کے مذہب کے مطابق التفات کو تفصیلاً بیان کرتے ہوئے علامہ سکاکی کی تعریف اور جمہور کی بیان کردہ تعریف کے لحاظ سے التفات کی نسبت وفرق کو بھی بیان کریں گے۔ التفصیل فی التشریح۔

﴾......قولہ والمشہور عند الجمہور الخ۔ یہاں سے ماتن علامہ سکاکی کے قول کے مقابل جمہور کا قول ذکر کر رہے ہیں کہ جمہور کے نزدیک التفات کی تعریف یہ ہے ''الالتفات ھو التعبیر عن معنی بطریق من الطرق الثلاثہ التکلم والخطاب والغیبۃ بعد التعبیر عنہ بآخر منھا'' یعنی معنی کو تکلم، خطاب اور غیبت کے طریقہ کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد انہیں تین میں سے کسی دوسرے طریقہ کے ساتھ تعبیر کرنے کا نام التفات ہے۔ لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی مقتضی الظاہر اور سامع کے انتظار کے خلاف ہو۔ یہی جمہور کا مذہب ہے اور ماتن نے شرط مذکور کو قرینۂ مقام سے مستفاد ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا کیونکہ یہ مقام ''اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر'' کا ہے۔ التفات میں شرط مذکور اس لئے ضروری ہے کہ تا کہ انا زید، انت عمرو پر اگرچہ التفات کی تعریف صادق آرہی ہے کیونکہ یہاں تکلم (انا) یا خطاب (انت) کے بعد دوسرے طریقہ (اسم ذات جو کہ غیبت کا طریقہ ہے) کے ساتھ تعبیر کیا گیا مگر ظاہر الکلام ثانی کو اسی طرح لانے کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا ہماری شرط مذکور کے سبب اس سے احتراز ہوگیا کہ یہ از قبیل التفات نہیں ہے۔ اسی طرح نحن اللذون صبحوا الصباحا کی مثال

میں بھی تکلم سے غیبت (السلنون) کی طرف انتقال کیا گیا ہے مگر یہ انتقال والتفات بھی مقتضی الظاہر کے موافق ہے کیونکہ امر اور ایاک نستعین ،اھدنا، انعمت علیھم کی امثلہ پر بھی اگرچہ التفات کی تعریف صادق آرہی ہے مگر یہ "ایاک نعبد " کے بعد کلام کو ایسے ہی لانا مقتضی الظاہر تھا کیونکہ سورۃ فاتحہ میں التفات صرف "ایاک نعبد " میں متحقق ہوا ہے کہ اس میں غیبت یعنی مالک یوم الدین سے خطاب کی طرف التفات ہوا ہے جبکہ باقی یعنی ایاک نستعین ،اھدنا اور انعمت علیھم "ایاک نعبد " کے اسلوب پر جاری ہیں ان میں التفات متحقق نہیں ہے کیونکہ ہم نے طریقہ ثانیہ کے لئے اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر کی قید وشرط لگائی جو ان تمام امثلہ میں غیر متحقق ہے لہذا التفات کی امثلہ بھی نہیں ہوسکتیں۔

﴿فائدہ﴾ کچھ لوگوں نے نداء کے بعد اسم ظاہر کے آنے کو بھی التفات میں شمار کیا ہے مثلا یا ایھا الذین آمنو ا وغیرہ امثلہ میں ان حضرات کے نزدیک التفات ہے کیونکہ "ایھا اللذین " منادی ہونے کے سبب از قبیل خطاب ہو گیا اور اس کے بعد "آمنوا" دوسرا طریقہ (غیبت) کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے جو کہ التفات ہے اور یہ مقتضی الظاہر کے خلاف بھی ہے لہذا اس جیسی امثلہ از قبیل التفات ہوئیں۔علامہ تفتازانی ایسے لوگوں کے رد میں فرماتے ہیں کہ ہماری بیان کردہ شرط کے مطابق یہ بھی از قبیل التفات نہیں بنتا کیونکہ درحقیقت "ایھا اللذین "اسم موصول منادی ہے اور اسم موصول میں قیاس وقانون یہ ہے کہ وہ لفظ غیب کے ساتھ ہو کیونکہ موصول اسم ظاہر ہے اور اسم ظاہر از قبیل غائبات ہے اگرچہ اسے خطاب کے سبب نداء عارض ہے لہذا "آمنوا" ایسے ہی مقتضی الظاہر کے مطابق ہے جیسے منادی کے تام ہونے کے بعد خطاب لانا مقتضی الظاہر کے مطابق ہے مثلا "یاایھاالذین" منادی ابھی تام نہیں ہے تو اسم ظاہر ہونے کے اعتبار سے غیبت کے درجہ میں ہے لہذا اس کا صلہ غیبت کے ساتھ ہی لایا جائیگا مگر جب "آمنوا" کہہ کر اسے تمام کر دیا تو اب اس کے بعد جو بھی لایا جائیگا وہ خطاب کی مناسبت سے خطاب ہی لایا جائیگا مثلا یا ایھا الذین آمنو ا اذا قمتم الی الصلوۃ ۔معلوم ہوا کہ اگر منادی تام ہونے کے بعد خطاب سے کسی اور طرف انتقال پایا گیا تو وہ التفات ہوگا مگر منادی کے تمام ہونے سے قبل منادی غیبت کے درجہ میں ہوگا اور اس کے کے ساتھ جو بھی صفت لائی جائیگی وہ اسی اسم ظاہر کی مناسبت سے لائی جائیگی نہ کہ منادی مخاطب کے حساب سے لائی جائیگی۔

﴿......**قولہ وھذا اخص منہ** الخ۔اب ماتن التفات کے بارے میں علامہ سکاکی اور جمہور کے قول میں فرق بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام سکاکی کے نزدیک نقل اور تعبیر واحد ہی سے التفات متحقق ہو جاتا ہے چاہے ایک طریقہ سے دوسرے طریقہ کی طرف نقل کیا ہو یا وہ اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر ہو یعنی علامہ سکاکی کے نزدیک نقل عام ہے۔جبکہ جمہور کے نزدیک کہ کلام کو تکلم،خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد ان میں سے کسی دوسرے طریقہ کے ساتھ تعبیر کرنے کا نام التفات ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ طریقہ ثانیہ اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر ہو۔یعنی جمہور کا التفات خاص ہے تو جہاں جمہور کا التفات پایا جائیگا وہاں علامہ سکاکی کا التفات ضرور پایا جائیگا کیونکہ خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے مگر جہاں علامہ سکاکی کا التفات پایا جائیگا وہاں جمہور کے التفات کا متحقق ہونا ضروری نہیں کیونکہ عام کا تحقق خاص کے تحقق کو مستلزم نہیں ہے۔

مِثَالُ الْاِلْتِفَاتِ مِنَ التَّکَلُّمِ اِلَی الْخِطَابِ وَمَالِیَ لَآ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ وَاِلَی الْغَیْبَةِ اِنَّآ اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ ........

﴿ترجمه﴾ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال اور کیا ہے میرے لئے کہ میں اس ذات کی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا حالانکہ اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔ اور (تکلم سے) غیبت کی طرف (التفات کی مثال) بیشک ہم نے ہی آپ کو کوثر عطا کیا تو آپ اپنے رب کے لئے نماز پڑھیں اور قربانی کریں۔..............

﴿خلاصه﴾ ماتن دونوں مذہبوں پر تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال پیش کرنا چاہتے ہیں۔

﴿......قوله من التکلم الی الخطاب الخ۔ یہاں سے ماتن دونوں مذہبوں پر تکلم سے خطابت کی طرف التفات کی مثال پیش کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ سکاکی کے نزدیک التفات یوں ہوگا کہ یہاں دونوں ضمیریں متکلم کی تھیں یعنی اصل میں عبارت یوں تھی "ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیه ارجع "لیکن ثانی "ارجع" میں متکلم کی ذات کو ضمیر مخاطبین کے ساتھ تعبیر کردیا گیا تو التفات متحقق ہوگیا حالانکہ مقتضی الظاہر تو یہ تھا کہ ومالی لا اعبد کے اسلوب کو باقی رکھتے ہوئے "ارجع" کہنا چاہتے تھا۔ جمہور کے مذہب پر التفات کی تقریر یوں ہوگی کہ یہ دونوں ضمیریں مخاطبین کی تھیں یعنی عبارت یوں تھی "ومالکم لاتعبدون الذی فطرکم والیه ترجعون " اور یہی مقتضی الظاہر تھا مگر پہلے طریقہ (لا اعبد) میں مقتضی الظاہر سے عدول کرتے ہوئے ضمیر خطاب کی جگہ ضمیر متکلم لے آئے اور پھر ضمیر تکلم کے بعد اسی اسلوب (تکلم) کو باقی رکھنے کے بجائے ضمیر خطاب کے ساتھ تعبیر کردیا گیا جس سے معبر عنہ کا اتحاد ختم ہوگیا اور عبارت مختلف ہوگئی تو پہلے کو تکلم کے طریقہ اور دوسرے کو خطاب کے طریقہ کے ساتھ تعبیر کرنے سے التفات متحقق ہوگیا۔

﴿......قوله من التکلم الی الغیبة الخ۔ تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال اللہ تعالی کا فرمان "انا اعطیناك الکوثر ۔فصل لربك وانحر "اس مثال میں مقتضی الحال تو یہ تھا کہ "لربك "کے بجائے "لنا" لایا جاتا کیونکہ کلام تکلم میں ہو رہا ہے مگر تکلم سے غیبت کی طرف التفات کیا گیا کیونکہ انا اعطیناك الکوثر اللہ تعالی ہی کی طرف سے "افادہ اعطاء" میں صریح نہیں ہے نیز کلمہ "انا" متکلم مع الغیر کا محتمل ہے ایسے ہی واحد معظم لنفسہ کا بھی محتمل ہے تو جب تکلم سے غیبت کی طرف التفات کیا گیا تو یہ تمام احتمالات مندفع ہوگئے نیز لفظ "رب" میں فعل مامور بہ کی ادائیگی پر برانگیختگی پائی جاتی ہے کہ جو رب ہوتا ہے وہ عبادت کا مستحق ہوتا ہے لہذا اسکی عبادت کرنی چاہیے اور عبادت اسی کے لئے ہونی چاہیے۔

وَمِنَ الْخِطَابِ اِلَی التَّکَلُّمِ شِعْرٌ طَحَا بِکَ قَلْبٌ فِی الْحِسَانِ طَرُوْبٌ بُعَیْدَ الشَّبَابِ عَصْرَ حَانَ مَشِیْبٌ یُکَلِّفُنِیْ لَیْلٰی وَقَدْ شَطَّ وَلْیُهَا وَعَادَتْ عَوَادٍ بَیْنَنَا وَخُطُوْبٌ وَاِلَی الْغَیْبَةِ نَحْوَ حَتّٰی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْکِ وَجَرَیْنَ بِهِمْ ........................

﴿ترجمہ﴾ اور خطاب سے تکلم کی طرف (التفات کی مثال) شعر (کا ترجمہ) ہلاک کر دیا تجھے (اے نفس) ایسے دل نے جو حسین عورتوں کی طلب میں خوش وخرم ہے جوانی کے ختم ہونے کے کچھ بعد بڑھاپے کے قریب۔ وہ دل مجھے لیلی کے بارے میں تکلیف دیتا ہے حالانکہ اس کا قرب دور ہو چکا اور ہمارے درمیان شدائد وعظیم امور لوٹ آئے۔ اور غیبت کی طرف التفات مثلاً جب تم کشتی میں تھے اور وہ انکو لے کر چلی۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴾۔۔۔۔۔قولہ من الخطاب الی التکلم الخ۔ طحابك قلب فی الحسان طروب = بعید الشباب عصر حان مشیب =یکلفنی لیلی وقد شط ولیها =وعادت عواد بیننا وخطوب۔ اس مثال میں مختلف قسم کے احتمالات ہیں مثلاً (1) یکلفنی یائے مضارع کے ساتھ ہو (2) تکلفنی تائے مضارع کے ساتھ ہو اور فاعل لیلی ہو ان دونوں صورتوں میں جمہور اور علامہ سکاکی کے نزدیک ایک ہی التفات پایا جا رہا ہے یعنی خطابت سے تکلم کی طرف التفات ہے کما ھو الظاہر۔ (3) اگر فاعل ''قلب'' کو بناتے ہیں تو پھر جمہور وسکاکی کے نزدیک بالاتفاق دو التفات ہیں (اول) بک اور یکلفنی کے یائے متکلم کے مابین کیونکہ یہاں مقتضی الظاہر یکلفك یا تکلفك تھا مگر ضمیر خطاب کی جگہ ضمیر تکلم لائی جس سے سابق اسلوب بدل گیا اور التفات متحقق ہو گیا۔ (دوئم) قلب اور تکلفنی کے فاعل مقدر ''انت یا قلب'' کے مابین التفات ہے کیونکہ قلب تو غائب سے ہے مگر ''انت یا قلب'' از قبیل حاضر ہے لہٰذا اول اور ثانی اسلوب کی تبدیلی سے التفات متحقق ہو گیا۔

﴾۔۔۔۔۔قولہ والی الغیبت الخ۔ اب ماتن خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال بیان کریں گے جیسا کہ حتی اذا کنتم فی الفلك وجرین بھم میں خطابت (کنتم) سے غیبت (بہم) کی طرف التفات ہے حالانکہ مقتضی الظاہر یہ تھا کہ ''بکم'' لایا جاتا۔

**وَمِنَ الْغَيْبَةِ إِلَى التَّكَلُّمِ وَاللّٰهُ الَّذِيْ أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ وَإِلَى الْخِطَابِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

﴿ترجمہ﴾ اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات (مثلاً) اور اللہ وہ ذات ہے جس نے ہواؤں کو چلایا تو وہ بادل کو ہنکاتی ہیں تو ہم نے اسے سیراب کیا۔ خطاب کی طرف التفات (مثلاً) قیامت کے دن کا مالک، ہم خاص تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴾۔۔۔۔۔قولہ من الغیبت الی التکلم الخ۔ غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ''واللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناہ الی بلد الآیہ'' یہاں مقتضی الظاہر ''فساقہ'' تھا۔

﴾۔۔۔۔۔قولہ الی الخطاب الخ۔ غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ''مالك یوم الدین. ایاك نعبد'' یہاں مقتضی الظاہر ''ایاہ نعبد'' تھا کیونکہ سابق کلام (مالك یوم الدین) از قبیل غائب ہے لہٰذا اسی اسلوب پر چلتے ہوئے ایاہ نعبد کہنا چاہیے تھا مگر سابق اسلوب سے عدول ونقل کرتے ہوئے ''ایاك نعبد'' کہا گیا جس سے دونوں جگہوں پر تعبیر مختلف ہو گئی اور التفات متحقق ہو گیا۔

**وَوَجْهُهُ أَنَّ الْكَلَامَ إِذَا نُقِلَ مِنْ أُسْلُوْبٍ إِلٰى أُسْلُوْبٍ آخَرَ كَانَ أَحْسَنَ تَطْرِيَةً**

**لِنَشَاطِ السَّامِعِ وَأَكْثَرَ إِيْقَاظًا لِلْاِصْغَاءِ إِلَيْهِ۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور التفات (کے حسین ہونے) کی وجہ یہ ہے کہ بیشک کلام جب ایک اسلوب سے کسی دوسرے اسلوب میں منتقل ہوگا تو سامع کی تازگی ونشاط کیلئے زیادہ اچھی جدت اور اس کی طرف کان لگا کر سننے کے سبب زیادہ تنبیہ کرنے والا ہوجائیگا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿قولہ و وجهه ان الكلام الخ۔**

**سوال:** ماتن نے التفات کی وجہ وطریقہ کے ذکر کا دعوی کیا اور دلیل میں اسکی احسنیت ثابت کردی کیونکہ دعوی مطلق ہے اور دلیل مقید بالاحسنیت ہے اور **قاعدہ** ہے کہ "مقید" مطلق کی دلیل نہیں ہوسکتا لہذا دلیل دعوی کے مطابق نہ ہوئی۔

**جواب:** یہ جملہ دراصل ایک محذوف جملہ پر مرتبط ہے تقدیر عبارت یوں تھی الالتفات حسن و وجه حسنه ان الكلام الخ خلاصہ بحث یہ ہے کہ کلام کے حسین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب میں منتقل ہوتا ہے تو کلام میں ایسی خوبصورت جدت وتجدید پیدا ہوجاتی ہے جس سے سامع کو نشاط، تازگی، کلام میں رغبت اور کلام کی طرف غور کرنے پر تنبیہ کی زیادتی حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے "كل جديد لذيذ" ہر نئی چیز مزیدار ہوتی ہے اور یہی علی الاطلاق التفات کی وجہ حسن ہے۔ معلوم ہوا کہ دعوی اور دلیل دونوں مقید ہیں فلا اعتراض۔

**سوال:** اب بھی دلیل دعوی کے مطابق نہیں کیونکہ یہاں دعوی "الالتفات حسن" حسن کے ساتھ مقید ہے اور دلیل احسنیت کی قید پر مشتمل ہے۔ ثابت ہوگیا کہ دعوی ودلیل تقیید میں مطابق نہیں ہیں حالانکہ دعوی ودلیل کے لئے مطابقت شرط ہے۔

**جواب:** یہ اعتراض تب لازم آئیگا جب احسن اسم تفضیل ہو مگر یہاں احسن اپنے باب یعنی اسم تفضیل سے مستعمل نہیں ہے بلکہ یہ حسن کے معنی میں ہے۔ فلا اعتراض۔

**وَقَدْ تَخْتَصُّ مَوَاقِعُهُ بِلَطَائِفَ كَمَا فِي الْفَاتِحَةِ فَإِنَّ الْعَبْدَ إِذَا ذَكَرَ الْحَقِيْقَ بِالْحَمْدِ عَنْ قَلْبٍ حَاضِرٍ يَجِدُ مِنْ نَفْسِهِ مُحَرِّكًا لِلْإِقْبَالِ عَلَيْهِ وَكُلَّمَا أَجْرَىٰ عَلَيْهِ صِفَةً مِّنْ تِلْكَ الصِّفَاتِ الْعِظَامِ قَوِيَ ذَالِكَ الْمُحَرِّكُ إِلَىٰ أَنْ يَؤُوْلَ الْأَمْرُ إِلَىٰ خَاتِمَتِهَا الْمُفِيْدَةِ أَنَّهُ مَالِكٌ لِلْأَمْرِ كُلِّهِ فِيْ يَوْمِ الْجَزَاءِ فَحِيْنَئِذٍ يُوْجِبُ الْإِقْبَالَ عَلَيْهِ وَالْخِطَابَ بِتَخْصِيْصِهِ بِغَايَةِ الْخُضُوْعِ وَالْاِسْتِعَانَةِ فِي الْمُهِمَّاتِ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور کبھی التفات کے مواقع کئی دوسرے لطائف کے ساتھ خاص ہوتے ہیں مثلا فاتحہ شریف میں جب بندہ دل حاضر سے حمد کے لائق حقیقی کا ذکر کرتا ہے تو وہ اپنے نفس میں اس ذات پر متوجہ ہونے والا ایک محرک پاتا ہے اور جب کبھی اس ذات پر ان صفات عظیمہ سے کسی صفت کو جاری کرتا ہے تو یہ محرک اس بات پر قوی ہوجاتا ہے کہ اب کلام کو ان

صفات کے خاتمہ کی طرف پھیرا جائے جو اس کے قیامت کے دن تمام امور کے مالک ہونے کا فائدہ دیتی ہیں تو اس وقت اس ذات پر توجہ کرنا اور انتہائی درجہ عاجزی اور تمام مہمات میں استعانت کو اسی کے ساتھ خاص کرنے کو واجب کریگا۔۔۔

**قولہ وقد تختص مواقعہ** الخ۔ اب ماتن یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کبھی مذکورہ مواقع التفات سے ”حسن مذکور“ کی وجہ کے علاوہ کئی اور محاسن و دقائق بھی مستفاد ہو سکتے ہیں اور یہ لطائف موضع و مقام کے اختلاف سے مختلف ہو جاتے ہیں مثلا سورت فاتحہ میں بندہ جب حمد کے حقیق لائق کو دل حاضر سے یاد کرتا ہے تو وہ اپنے دل میں ایسے محرکات پاتا ہے جو اسے حمد کے لائق پر متوجہ کر دیتے ہیں اور جوں، جوں وہ ان صفات عظیمہ کو اس ذات پر جاری کرتا جاتا ہے تو محرک اس بات پر قوی ہو جاتا ہے کہ معاملہ کو خاتمہ صفات کی طرف مؤول کیا جائے یعنی **مالك يوم الدين** جو اس بات کا فائدہ دے رہی ہے کہ لائق حمد وحقیق بالحمد قیامت کے دن ہر معاملہ کا مالک ہوگا کیونکہ مالک کی اضافت یوم کی طرف ظرفیت کی بناء پر ہے جس کا معنی یہ ہے کہ ”قیامت کے دن میں مالک ہے“ اور مفعول محذوف جس پر تعمیم دلالت کرتی ہے یعنی ہر معاملہ کا مالک ہے تو اس وقت یہ محرک انتہائی درجہ قوت کی وجہ سے لائق حمد وحقیق بالحمد پر بندہ کے متوجہ ہونے اور تمام مشکلات میں اسی سے طلب مدد اور انتہائی درجہ عاجزی کے ساتھ اس لائق حمد کو مختص کر کے خطاب کرنے کو واجب کرتا ہے۔ انتہائی درجہ عاجزی سے عبادت مراد ہے اور نستعین کے مفعول محذوف سے عموم مہمات مستفاد ہے اور تقدیم المفعول سے تخصیص مستفاد ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ فاتحہ میں التفات کا لطیفہ داعیہ اس بات پر ”منبہہ“ کرتا ہے کہ جب بندہ فاتحہ کی قرأت شروع کرے تو اس پر واجب ہے کہ اس کی قرأت ایسے طریقہ پر ہو کہ وہ اپنے نفس میں اس محرک کو پالے۔

**سوال:** ماتن نے مالک کو صفت قرار دیا ہے۔ صفت سے ماتن کی کیا مراد ہے اگر صفت سے ماتن کی مراد صفت معنویہ ہے تو ٹھیک ہے یہ اللہ تعالی کی صفت معنویہ ہے۔ اگر صفت سے صفت نحویہ مراد ہے کما ھو المتبادر تو ہم اسے صفت تسلیم نہیں کرتے کیونکہ مالک یوم الدین اسم جلالت سے بدل واقع ہو رہا ہے صفت واقع نہیں ہو رہا کیونکہ **مالك** ایک ایسا وصف عام (اسم فاعل) ہے جو اضافت کے سبب معرف و متعین نہیں ہو سکتا اور جب یہ اضافت کے سبب معرف و متعین نہیں ہو سکتا تو یہ معرفہ کی صفت کیسے بن سکتا ہے لہذا ماتن کا اسے صفت قرار دینا درست نہ ہوا۔

**جواب:** صفت سے ”صفتِ نحویہ“ مراد ہے اور رہا یہ اعتراض صفت نحویہ اضافت کے سبب معرفہ نہیں بن سکتی تو اس کا جواب یوں ہوگا کہ وصف سے یہاں وصف متبادر یعنی حدوث جیسا کہ اسم فاعل ومفعول وغیرہ میں ہوتا ہے مراد نہیں ہے کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ وصف مذکور سے ثبوت واستمرار مراد ہے جیسا کہ صفت مشبہ اور محققین کے نزدیک ہے اور صفت مشبہ اضافت سے معرف و متعین ہو جاتی ہے لہذا مالک کے ساتھ اسم جلالت کی صفت لانا درست ہوا۔

**وَمِنْ خِلَافِ الْمُقْتَضٰى تَلَقِّى الْمُخَاطَبِ بِغَيْرِ مَا يَتَرَقَّبُهُ بِحَمْلِ كَلَامِهٖ عَلٰى خِلَافِ مُرَادِهٖ تَنْبِيْهًا عَلٰى أَنَّهُ هُوَ الْأَوْلٰى بِالْقَصْدِ كَقَوْلِ الْقَبَعْثَرِىْ لِلْحَجَّاجِ وَقَدْ قَالَ لَهُ مُتَوَعِّدًا لَأَحْمِلَنَّكَ عَلَى الْأَدْهَمِ مِثْلُ الْأَمِيْرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَدْهَمِ وَالْأَشْهَبِ أَىْ مَنْ كَانَ مِثْلَ الْأَمِيْرِ فِى السُّلْطَانِ وَبَسْطَةِ الْيَدِ فَجَدِيْرٌ بِأَنْ يُصْفِدَ لَا أَنْ يَصْفِدَ**

**﴿ترجمہ﴾** اور خلاف مقتضی الظاہر سے ہے مخاطب کا اس چیز کے علاوہ کو پانا جس کا وہ منتظر ہو بایں صورت کہ اس کے کلام کو اسکی مراد کے خلاف پر محمول کر دیا جائے اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ یہ مراد لینا زیادہ اولی ہے مثلاً قبعثری کا حجاج بن یوسف کو جواب دینا جب حجاج نے اسے دھمکی دیتے ہوئے کہا "میں تجھ کو قید پر سوار کردوں گا" کہ امیر کی مثل آدمی کالے اور سفید گھوڑے پر ہی سوار کرتا ہے یعنی جو غلبہ اور سخاوت میں امیر کی مثل ہو تو اس کے لائق عطا کرنا ہے قید کرنا (اس کے لائق) نہیں ہے۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** یہ کلام ایک اعتراض کا دفیعہ بھی ہے کماسیأتی فی التشریح۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ ماتن نے یہاں خلاف مقتضی الظاہر کی تین ایسی اقسام بیان کی ہیں جو باب مسند الیہ سے نہیں ہیں (1) غیر مترقبہ کی تلقی، اسکی دو صورتیں ہیں اول تلقی مخاطب دوئم تلقی سائل۔ (2) التعبیر بالغیر، اسکی چار صورتیں ہیں اول معنی مستقبل کو ماضی کے ساتھ۔ دوئم معنی ماضی کو مستقبل کے ساتھ۔ سوئم معنی مستقبل کو اسم فاعل کے ساتھ اور چہارم معنی مستقبل کو اسم مفعول کے ساتھ تعبیر کرنا کماسیأتی ان شاء اللہ تعالی۔ (3) قلب۔

﴾۔۔۔۔**قولہ ومن خلاف المقتضی** الخ۔ قول مذکور سے ماتن گویا ایک اعتراض کا دفیعہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ مسند الیہ کی بحث ہے اور ماتن نے "اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر" کی جو اقسام یہاں بیان کی ہیں وہ مسند الیہ کی بحث سے نہیں ہیں لہٰذا یہ بحث کسی اور مقام پر بیان کرنی چاہیے تھی یہاں بیان کرنا مناسب نہیں تھا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ چونکہ ماتن خلاف مقتضی الظاہر پر گفتگو کر رہے تھے لہٰذا اب خلاف مقتضی الظاہر کی کچھ ایسی اقسام بیان کرنا چاہتے ہیں اگرچہ ان کا تعلق مسند الیہ کی بحث سے نہیں ہے مگر محض خلاف مقتضی الظاہر کے قبیلہ سے ہونے کے سبب یہاں ذکر کردی ہیں یعنی ماتن کا یہ قول استطرادی ہے جو اپنے محل کے غیر میں کسی مناسبت کی وجہ سے مذکور ہوا ہے۔

﴾۔۔۔۔**قولہ تلقی المخاطب بغیر** الخ۔

**سوال:** ماتن کے قول "بغیر اور بحمل" میں دو متحد اللفظ والمعنی حروف جارہ کو ایک عامل (تلقی) کے متعلق بنایا گیا ہے اور دو متحد اللفظ والمعنی حروف جارہ کو ایک عامل کے متعلق کرنا درست نہیں ہے۔

**جواب:** اعتراض مذکور تب لازم آئیگا کہ جب دو حروف جارہ متحد اللفظ اور متحد المعنی ہوں جبکہ یہاں متحد اللفظ تو ہیں مگر متحد المعنی نہیں ہے کیونکہ بغیر میں باء تعدیہ اور بحمل میں باء سببیت کے لئے ہے اور دو متحد اللفظ غیر متحد المعنی حروف جارہ کو ایک عامل کے متعلق بنا سکتے ہیں۔ یہ جواب شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔ فلا اعتراض۔

﴾۔۔۔۔**قولہ کقول القبعثری** الخ۔ اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر من غیر باب المسند الیہ کی پہلی قسم کی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ متکلم مخاطب کے کلام کو اسکی مراد کے خلاف مراد و مقصد پر محمول کر کے اس بات پر تنبیہ کرے کہ مخاطب کے لئے کلام کو اس غیر پر محمول کرنا اولی بالقصد اور اولی بالمراد ہے جیسا کہ ایک واقع بیان کیا جاتا ہے کہ قبعثری انگور کے ایک باغ میں انگور کے سبزہ یعنی جب انگور کچے ہوتے ہیں کے زمانے میں اپنے دوستوں کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا تو کسی نے حجاج کا ذکر چھیڑ دیا۔ قبعثری نے کہا "اللھم سود وجھہ واقطع عنقہ

واسقنی من دمہ" یعنی اے اللہ اس کا چہرہ سیاہ کر، اسکی گردن کاٹ ڈال اور مجھے اس کے خون سے سیراب کر۔ کسی نے حجاج کو قبعثری کی اس گستاخی کی اطلاع کردی۔ حجاج نے قبعثری کو اپنے دربار میں بلایا اور پوچھا کہ کیا تم نے ایسے کہا ہے؟۔ قبعثری نے کہا نعم ولکن اردت العنب الحصرم کہ ہاں میں نے ایسا کہا ہے مگر میری مراد کچے انگور تھے نہ کہ آپ۔ حجاج نے کہا "لاحملنك على الادهم یعنی میں تجھے قید میں ڈال دوں گا۔ جواباً قبعثری نے کہا "مثل الامیر یحمل علی الادھم والاشھب کہ امیر وسلطان جیسے لوگ تو سیاہی مائل اور سفیدی مائل گھوڑوں پر ہی سوار کرواتے ہیں کیونکہ صاحب غلبہ، کرم وبخشش اور نعمت والے حضرات کے لائق یہی بات ہے کہ ادھم واشھب گھوڑے پر سوار کروائیں۔ مثال مذکور میں یہ جملہ ہمارا شاہد ہے کیونکہ حجاج نے ادھم سے بیڑی وقید مراد لی تھی مگر متکلم (قبعثری) نے کہا کہ مخاطب (حجاج) کو اس ادھم (بیڑی) کا غیر (ادھم گھوڑا) مراد لینا زیادہ لائق ہے کیونکہ ان لوگوں کے حق میں عدم عطاء سے عطائے نعمت وغیرہ کرنا بہتر ہے۔ حجاج نے غصہ میں آکر کہا "ویلك انه لحدید "تجھے ہلاکت ہو میری مرادلو ہے کی بیڑیاں ہیں۔ جواباً قبعثری نے کہا "ان یکون حدیدا خیر من ان یکون لبیدا یعنی تیز (ذہین) ہونا کند (کند ذہن) ہونے سے بہتر ہے۔ اب حجاج بن یوسف نے اپنے حواریوں سے کہا اسے اٹھالو۔ درباریوں نے قبعثری کو اٹھالیا۔ قبعثری نے یہ آیت پڑھنی شروع کردی "سبحان الذی سخرلنا هذا الآیہ یعنی پاک ہے وہ ذات جس نے ان لوگوں کو ہمارے لئے مسخر وتابع کردیا۔ حجاج بن یوسف نے کہا قبعثری کو زمین پر رکھ دو۔ جب انھوں نے قبعثری کو زمین پر رکھا تو کہنے لگا کہ "منها خلقناکم وفیها نعیدکم "یعنی ہم نے اسی سے تمہیں پیدا کیا اور اسی میں لوٹائیں گے۔ کہتے ہیں کہ حجاج نے قبعثری کو معاف کردیا کیونکہ وہ اس کے اسلوب مذکور سے متاثر ہوگیا تھا۔

**سوال:۔** ماتن کا قول "لاحملنك على الادهم "میں حجاج کی غرض کے مناسب یوں کہنا تھا "لاحملن الادهم علیك "میں لازماً تجھ پر قید کو ڈال دونگا۔ یوں نہیں کہنا چاہیے تھا کہ میں تجھے ضرور قید (بیڑی) پر ڈال دونگا کیونکہ انسان پر قید (بیڑی) ڈالی جاتی ہے انسان قید پر نہیں ڈالا جاتا۔

**جواب:۔** ﴿اولاً﴾ یہ استعمال اور حمل کو یوں متعدی ہونا ایک وضعی معاملہ ہے یعنی اس کی وضع ہی اسی طرح ہوئی مثلاً احمل علی الادھم یعنی اسے بیڑی کے ساتھ قید کردیا گیا۔ ﴿ثانیاً﴾ مان لیں یہ جملہ سقم پر مشتمل ہے تو پھر جواب یہ ہوگا کہ یہ اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر من غیر باب المسند الیہ کی قسم سوئم از قبیل قلب ہے کما ستعرفہ ان شاء اللہ تعالی۔ ﴿ثالثاً﴾ یہ جملہ استعارہ کنایہ کے طور پر مستعمل ہے یعنی بولا ادھم (قید) مراد لیا مرکوب (سواری) کیونکہ قید اور مرکوب دونوں میں تمکن ہوتا ہے اور ادھم کے لئے حمل کا ثبوت تخیل ہوگیا کیونکہ یہ مشبہ بہ کے لوازمات سے ہے لہٰذا یہ استعارہ مکنیہ تخییلیہ ہوگیا۔ کما مر غیر واحد۔ ﴿رابعاً﴾ اعتراض مذکور تب لازم آیگا جب علی جارہ "استعلاء" کے لئے ہو جبکہ علی جارہ یہاں الی جارہ کے معنی میں ہے۔ اب معنی یہ بنے گا کہ "لاالجانك الی القید "یعنی میں تجھے قید ہونے پر مجبور کردونگا۔ جواب مذکور سے ماقبل جوابات ثلاثہ مذکورہ کی حاجت نہیں رہتی۔ قررہ العلامہ العدوی۔

**أَوِ السَّائِلِ بِغَيْرِ مَا يَتَطَلَّبُ بِتَنْزِيلِ سُؤَالِهِ مَنْزِلَةَ غَيْرِهِ تَنْبِيهًا عَلٰى أَنَّهُ الْأَوْلٰى بِحَالِهِ أَوِ الْمُهِمُّ لَهُ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ**

**وَالْحَجِّ وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلْ مَآاَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ**

**﴿ترجمہ﴾** یا سائل کو اپنے مطلوبہ چیز کے علاوہ کا پانا اس کے سوال کو غیر سوال کے منزلہ میں اتارنے کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ بیشک یہ اس کے حال کے زیادہ بہتر ولائق ہے یا یہ اس کے کے لئے زیادہ اہم ہے مثلا اللہ تعالیٰ کا فرمان وہ آپ سے چاند (بڑھنے اور گھٹنے کی) بابت سوال کرتے ہیں تو آپ فرمادیجئے محبوب یہ لوگوں اور حج کے اوقات کار ہیں اور آپ سے سوال کرتے ہیں کہ کیا خرچ کریں، فرمادیجئے محبوب جو تم حلال کمائی وخیر سے خرچ کرو تو والدین، قریبی رشتہ داروں، یتیموں، مساکین اور مسافروں کے لئے (خرچ کرو)۔-------

**﴿خلاصہ﴾** یہاں ماتن تلقی الخاطب کی ایک خاص صورت بیان کر رہے ہیں یعنی یہ بحث الخاطب پر عطف الخاص بر عام کے قبیل سے ہے لہٰذا یہ اعتراض مندفع ہو گیا کہ آپ نے اخراج الکلام علی خلاف مقتضیٰ الظاہر من غیر باب مسندالیہ کی تین قسمیں بیان کی تھیں جبکہ اس بحث سے تو چار اقسام کا ہونا لازم آرہا تھا۔ بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ کبھی سائل کے سوال کو غیر سوال کے منزلہ میں اتار کر اسکی مطلوبہ چیز کے علاوہ کا سائل پر القاء کیا جاتا ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہوسکے کہ یہ "غیر" سائل کے حال کے زیادہ مناسب واولی یا اس کے کے لئے اہم ہے۔

﴾------**قولہ او السائل بغیر مایتطلب** الخ۔ مثلا اللہ تعالیٰ کا فرمان "یسئلونک عن الاھلۃ ۔ قل ھی مواقیت للناس والحج "لوگوں نے چاند کی روشنی کے بڑھنے اور گھٹنے کے بارے میں سوال کیا کہ یہ کیوں گھٹتی اور بڑھتی ہے تو ان کے سوال کو غیر سوال کے منزلہ اتار کر انکی مطلوبہ چیز کے علاوہ کے ساتھ جواب دیا گیا تاکہ یہ معلوم ہو کہ ان کے لئے مذکور فی الجواب باتوں کا جاننا زیادہ بہتر واولیٰ تھا تو جواب میں روشنی کی کمی اور زیادتی کی غرض کو بیان کیا گیا کہ چاند کی روشنی کی کمی، زیادتی اس لئے ہے تاکہ لوگ اپنی کھیتی، تجارت، صوم وغیرہ اور معالم حج پہچان سکیں۔

**﴿نوٹ﴾** تلقی سائل اور تلقی مخاطب میں فرق یہ ہے کہ تلقی مخاطب کے برخلاف تلقی سائل سوال پر مبنی ہوتا ہے۔

**سوال:۔** جواب کا سوال کے مطابق ہونا لازم ہوتا ہے جبکہ یہاں سائل کو "جواب غیر مطلوب" دیا گیا تو جواب سوال کے مطابق نہ ہوا لہٰذا اس قسم کو از قبیل بلاغت نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اس سے عدم جواز لازم آتا ہے جو بلاغت کے مناسب نہیں ہے۔

**جواب:۔** سوال کی دو قسمیں ہیں اول جدلی۔ اس میں جواب کا سوال کے مطابق ہونا واجب ہے۔ دوئم تعلیمی، سوال تعلیمی میں جواب کی مطابقت ضروری نہیں بلکہ سائل کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے یعنی وہی چیز جواب میں کہی جائے جو سائل کے حال کے زیادہ لائق ہو مثلا طبیب کا علاج مریض کے سوال کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ اس کے حال کے مطابق ہوتا ہے لہٰذا سوال تعلیمی میں مخالفت بھی جائز ہوئی کیونکہ نبی کریم جو اس امت کے حکیم ہیں وہ سائلین کے حال کے مطابق جواب ارشاد فرمارہے ہیں۔

﴾------**قولہ وکقولہ تعالی یسئلونک ماذا** الخ۔ مثال مذکور میں مذکورہ بالا طریقہ کے ساتھ یہ بات بتائی گئی کہ یہ بات جاننا

ضروری نہیں کہ کیا خرچ کیا جائے بلکہ یہ ضروری ہے کہ کن لوگوں پر خرچ کیا جائے کیونکہ اگر کسی ایسے شخص کو دے دیا گیا تو صدقہ جو ... متصدق صدقہ اور زکوٰۃ وغیرہ سے بری ذمہ نہیں ہو سکے گا لہذا مصارف انفاق کا معلوم ہونا اولیٰ ہے۔

**وَمِنْهُ التَّعْبِيْرُ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِلَفْظِ الْمَاضِيْ تَنْبِيْهًا عَلٰى تَحَقُّقِ وُقُوْعِهٖ نَحْوُ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِى الصُّوْرِ فَفَزِعَ مَنْ فِى السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِى الْاَرْضِ**

**﴿ترجمہ﴾** اور اس ( کلام کو مسند الیہ کے باب کے علاوہ سے خلاف مقتضی الظاہر لانے ) سے مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا ( بھی ) ہے اس کے وقوع کے تحقق پر تنبیہ کرتے ہوئے مثلاً جس دن صور پھونکا جائیگا تو گھبرائے گا ہر وہ جو آسمانوں میں ہے اور زمین میں ہے۔

**﴿خلاصہ﴾** اب ماتن اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر من باب غیر المسند الیہ کی دوسری وجہ بیان کر رہے ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ اس تعبیر کی کئی صورتیں ہیں جن میں دو اصلی اور آخری دو مثلی (1) تعبیر المعنی المستقبل بلفظ الماضی ( معنی مستقبل کو لفظ ماضی کیساتھ تعبیر کرنا )۔ (2) تعبیر عن المعنی الماضی بلفظِ المضارع ( معنی ماضی کو لفظِ مضارع سے تعبیر کرنا )۔ (3) التعبیر عن المعنی المستقبل بلفظ اسم الفاعل۔ (4) التعبیر عن المستقبل بلفظ اسم المفعول۔ قول مذکور کے تحت پہلی دو صورتوں کو بیان کیا جائیگا اور آخری دو کو آئندہ قول کے تحت ذکر کیا جائیگا۔

**﴿قولہ ومنہ التعبیر﴾** الخ۔ (اول) تفصیل صورت اولیٰ یوں ہے کہ معنی مستقبل کو لفظ ماضی سے اس لئے تعبیر کیا جاتا ہے تا کہ معنی کے تحقق وقوع پر تنبیہ ہو سکے کہ یہ معنی لازمی طور پر ثابت و متحقق ہوگا مثلاً **یوم ینفخ فی الصور فصعق من فی السموات والارض** ۔ اس میں "فصعق" کو ماضی کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے حالانکہ یہ معنی مستقبل ہے کیونکہ آسمانوں اور زمین میں پائی جانے والی اشیاء کا صعوق "صور" کے پھونکنے کے بعد مستقبل میں ہونا تھا مگر چونکہ اس کا تحقق یقینی تھا تو اس کے یقینی تحقق کو ثابت کرنے کے لئے معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا۔

(دوئم) تفصیل صورت دوئم یوں ہے کہ معنی ماضی کو لفظ مستقبل کے ساتھ اس لئے تعبیر کیا جاتا ہے تا کہ اس صورت عجیبہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کیا جا سکے اور اس کے تھوڑا تھوڑا ہو کر متجدد ہونے کی طرف اشارہ کیا جا سکے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "**واللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحاباً**" یعنی فاثارت سحاباً" اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان "**واتبعوا ماتتلوا الشیاطین یعنی ماتلت الشیاطین**۔

**﴿نوٹ﴾** معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا یا معنی ماضی کو لفظ مستقبل کے ساتھ تعبیر میں دو احتمال ہیں (الف) کہ تعبیر از قبیلِ مجاز مرسل ہو اور علاقہ ضدیت کا ہو کیونکہ ایک ضد کے ذکر سے دوسری ضد کا خیال دل میں آجانے میں مقارنت پائی جاتی کہ "**قاعدہ**" **تعرف الاشیاء باضدادھا** بھی اسی معنی کی طرف مشیر ہے لیکن اس احتمال کی بناء پر مطلوبہ مبالغہ (**الاشعار بتحقق الوقوع یا الاشعار الی تجددہ شیاء فشیاء**) حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ مجاز مرسل کی دلالت انتقالی ہوتی ہے جس میں ابلغیت مفقود ہے اور مجاز مرسل **دعوی مع الدلیل والبرھان** کی طرح ہوتا ہے کما سیأتی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ (ب) یہ تعبیر مجاز تشبیہ سے ہو اور وجہ شبہ دونوں میں تحقق وقوع ہو اول میں تو ظاہر ہے اور صورت ثانیہ میں تحقق وقوع اس طرح ہے کہ ہر نصب العین یعنی جس کے آپ منتظر ہیں مشاہد و مبصر ہوتا ہے اور مشاہد و مبصر شی محقق الوقوع ہوتی ہے۔ اسی تشبیہ کی

طرفِ ماتن کا قول "سمہا" اشارہ کر رہا ہے۔

**سوال:۔** ماتن نے جو مثال پیش کی ہے وہ نظم قرآن کے خلاف ہے کیونکہ نظم قرآن میں فصعق کی جگہ نفزع مذکور موجود ہے اور جس آیہ میں "فصعق" ہے وہ دوسری آیت ہے جو اس نظم کے ساتھ ہے "و نفخ فی الصور فصعق" لہٰذا ماتن کو نظم قرآن کے خلاف استشہاد پیش نہیں کرنا چاہیے تھا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** ماتن نے محض ایسے مضمون کے ساتھ تمثیل بیان کی ہے جسمیں مستقبل میں واقع ہونے والی چیز کو لفظِ ماضی کے ساتھ تعبیر کر کے اس کے تحقق وقوع پر تنبیہ کی گئی ہو۔ یہ تو نہیں کہا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اعتراض مذکور لازم آئے۔ **﴿ثانیاً﴾** اعتراض میں مذکورہ دونوں آیتیں شاہد بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں کیونکہ فزع وصعق استقبال کے معانی میں ہیں جنھیں لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** شاید یہ کتابت کی غلطی ہو جو کتاب در کتاب چلی آئی ہو اور ماتن کی طرف ہی سے خیال کرتے ہوئے کہ انھی سے مکتوب ہوئی ہے کتابت میں اسکی تصحیح کا خیال نہ رکھا گیا ہو۔

## وَمِثْلُهُ اِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ وَّنَحْوُهُ ذَالِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوْعٌ لَّهُ النَّاسُ..........

**﴿ترجمہ﴾** اور اس کے مثل ہے "بیشک دین واقع ہے، اور یہ ایسا دن جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائیگا۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** یعنی معنی مستقبل کو غیر المستقبل اور غیر الماضی کے ساتھ تعبیر کرنا لفظ فاعل یا مفعول کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور اس مضمون کو ماقبل سے جدا کرنے کی وجہ کی بابت بعض حواشی میں لکھا ہے کہ اس مضمون کو ماقبل سے اس لئے جدا کیا کیونکہ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کما سیأتی فی التشریح۔ مفعول کی بحث کو نحوہ کے ساتھ تعبیر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ دونوں آیتوں میں وصفوں کے معانی مختلف ہیں۔

﴿۔۔۔۔**قولہ ومثلہ التعبیر عن** الخ۔ لفظاً فاعل کے ساتھ تعبیر کرنے کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان "وان الدین لواقع" میں یقع کی جگہ لواقع مذکور ہے۔ اس آیہ میں دو احتمال ہیں (۱) وقوع الدین جزائے اخروی یعنی قیامت میں حاصل ہونے والی جزاء مراد ہو تو پھر دین "جزائے استقبالی" کے معنی میں ہوگا جسے لفظ مضارع کے بجائے اسم فاعل کے ساتھ تعبیر کیا گیا اور یہ احتمال ہمارا شاہد ہوگا۔ (2) اگر دین سے جزاء دنیوی مراد ہو پھر ممکن ہے کہ یہ تعبیر اپنے اصل پر ہو یعنی پھر یہ صورت ہماری شاہد نہیں ہوگی۔

**سوال:۔** تعبیر اسم فاعل کی مثال میں آیت مذکورہ کو پیش کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں اسم فاعل کو لام ابتداء کے ساتھ مقرون کر کے تعبیر کیا گیا ہے جو حال پر دلالت کرتا نہ کہ استقبال پر اور لام ابتداء مضارع کو بھی حال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے لہٰذا یہ معنی حال کو لفظ اسم فائں کے ساتھ تعبیر کرنے کی مثال بن سکتی ہے مگر استقبال کی مثال نہیں بن سکتی کما ھو المتبادر۔

**جواب:۔** لام ابتداء اپنی اصل پر نہیں ہے بلکہ محض تاکید کے لئے مستعمل ہے اور اسی جواب کی طرف شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا قول "مکان یقع" مشیر ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں کہ "وان ربك ليحكم بينهم" یعنی لام ابتداء کا تاکید کے لئے نہ ہونا اور مضارع کو حال کے ساتھ خاص کرنا یہ اس کے اصل کے اعتبار سے ہے مگر یہ اصل یہاں غیر مقصود ہو کر حاصل ہے اور حاصل بالمقصود اور حاصل بالتبع

میں فرق ہوتا ہے کما مر غیر واحد۔

﴿.....قوله ونحوه الخ۔لفظا اسم مفعول کے ساتھ تعبیر کرنے کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان "ذالك يوم مجموع له الناس" یہاں مجموع کی جگہ مضارع یجمع مستعمل ہونا چاہیے تھا کیونکہ یہ جمع مستقبل یعنی قیامت کے دن ہونے والی ہے مگر اسے مفعول کے ساتھ تعبیر کر دیا۔

**سوال:۔** معنی مستقبل کو اسم فاعل یا مفعول کے ساتھ تعبیر کرنے پر ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسم فاعل ومفعول بھی استقبال کے معنی میں بھی مستعمل ہوتے ہیں اگر چہ یہ اصل وضع کے اعتبار سے نہیں ہیں مگر مستعمل فی الاستقبال تو ہوتے ہیں لہٰذا اس اعتبار سے یہ اپنے موقع ومحل ہی میں مستعمل ہیں۔معلوم ہوا یہاں استقبال کو استقبال کے ساتھ ہی تعبیر کیا گیا ہے اور استقبال کو استقبال کے ساتھ تعبیر کرنے کا نام مقتضی الظاہر ہے لہٰذا انھیں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر میں اعتبار کر کے تعبیر الاستقبال بغیرہ کی اقسام وامثلہ میں ذکر کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:۔** قبل از جواب **تمہید** علماء نے فرمایا کہ اسم فاعل ومفعول حال میں حقیقت اور استقبال میں مجاز ہیں یہ اس اعتبار سے نہیں کہ حال کے زمانے میں حقیقت اور استقبال کے زمانے میں مجاز ہیں کیونکہ اس صورت میں اسم کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہے گی کہ الاسم ما دل علی معنی فی نفسه غیر مقترن باحد الازمنة الثلاثة یعنی اسم وہ کلمہ ہے جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو اور آنحالانکہ وہ تین زمانوں میں سے کسی ایک سے ملا ہوا نہ ہو۔تو اگر اسم فاعل کو زمانہ حال میں حقیقت اور زمانہ استقبال میں مجاز مانیں تو اسم کی تعریف کا اپنے افراد کو جامع نہ ہونا لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں لہٰذا حال میں حقیقت اور استقبال میں مجاز ہونے کا یہ مشہور معنی مراد نہیں ہوسکتا بلکہ حال میں حقیقت کا یہ مطلب ہے کہ اسم فاعل اس ذات میں حال ہوتا ہے جو حدث بالفعل سے بالفعل متصف ہو اور اسم فاعل استقبال میں مجاز ہے کا مطلب ہے کہ اس ذات میں مجاز ہے جو فی الحال حدث بالفعل سے متصف نہیں ہوئی بلکہ حدث بالفعل سے متصف ہونے والی ہے تو جب وہ حدث بالفعل سے متصف ہو جائیگی تو یہ حدث بالفعل سے متصف ہونا حقیقت ہو جائے گا یعنی اگر وہ ذات حدث بالفعل سے فی الحال متصف بالفعل ہے تو حقیقت اور حدث بالفعل سے ابھی متصف نہیں ہوئی بلکہ ہونی ہے تو یہ مجاز ہے یہ مراد نہیں ہے کہ اسم فاعل وغیرہ زمانہ حال میں حقیقت اور زمانہ استقبال میں مجاز کیونکہ یہ صورت ظاہر البطلان ہے کما مر آنفا۔

**بعد از تمہید** اسم فاعل وغیرہ کا حال میں حقیقت ہونے سے "زمانہ حال" مراد نہیں اور استقبال میں مجاز ہونے سے "زمانہ استقبال" مراد نہیں بلکہ حال میں حقیقت سے مراد ہے کہ جب بھی حدث بالفعل اور وقوع وصف سے "اتصاف" متحقق وثابت ہو جائیگا اس وقت اسم فاعل حقیقت ہوگا اور جب حدث بالفعل سے فی الحال اتصاف متحقق وثابت نہیں ہوگا تو وہ مجاز ہوگا اور چونکہ اس مثال میں ابھی اسم فاعل وغیرہ حدث بالفعل سے متصف نہیں ہوئے تو اس کے وقوع متحقق پر تنبیہ کرنے کے لئے بطور مجاز مستعمل ہوئے لہٰذا اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر من باب غیر المسند الیہ کی بحث میں ذکر کرنا درست ہوا۔

**سوال:۔** آپ نے کہا کہ اسم فاعل حدث بالفعل سے فی الحال اتصاف متحقق نہ ہونے کی وجہ سے مجاز ہوئے اور اس مجاز سے اخراج الکلام علی خلاف المقتضی لازم آئے جس سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ کلام میں مجاز کے ارتکاب سے اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر لازم آتا ہے حالانکہ جب ارتکاب مجاز کا مقام ہو تو وہ ارتکاب از قبیل مقتضی الظاہر ہوگا نہ کہ خلاف المقتضی۔

**جواب:** شارح تلخیص کو مفتاح کی شرح کے حوالہ سے علامہ عبدالحکیم نقل جواب کرتے ہوئے جواب دیتے ہیں کہ ہر مجاز خلاف مقتضی الظاہر ہے کیونکہ مقتضی الظاہر "ہر چیز کو اس کے معنی ماوضع لہ سے تعبیر کرنے" کا نام ہے جو کہ مجاز کی صورت میں مفقود ہے لہٰذا ارتکاب مجاز بہر حال خلاف مقتضی الظاہر کے قبیلہ سے ہے۔

## وَمِنْهُ الْقَلْبُ نَحْوُ عَرَضْتُ النَّاقَةَ عَلَى الْحَوْضِ..........

**﴿ترجمہ﴾** اور اس (کلام کو مسند الیہ کے باب کے علاوہ سے خلاف مقتضی الظاہر لانے) سے قلب (بھی) ہے مثلاً میں نے اونٹنی کو حوض پر پیش کیا۔

**﴿خلاصہ﴾** اب ماتن ارتکاب خلاف مقتضی الظاہر کی تیسری قسم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

**﴿......قولہ ومنہ القلب** الخ۔ قلب کی تعریف یہ ہے کہ ان یجعل احد اجزاء الکلام مکان الآخر والآخر مکانہ یعنی کلام کے اجزاء میں ایک کو دوسرے اور دوسرے کو پہلے کی جگہ استعمال کرنا قلب کہلاتا ہے۔ مثلاً عرضت الناقۃ علی الحوض کہ اونٹنی حوض پر لائی گئی۔ یہ "عرضت الحوض علی الناقۃ یعنی پانی ناقہ کے سامنے پیش کیا گیا" جملہ کی جگہ مستعمل ہے کیونکہ عرض میں یہ شرط ہے کہ معروض کو معروض علیہ پر پیش کیا جائے تو چونکہ حقیقتاً معروض حوض ہے اور معروض علیہ ناقہ ہے کیونکہ معروض علیہ کے لئے ذی شعور ہونا بھی شرط ہے لہٰذا یہ استعمال اصل تھا۔ مطلق عرض میں ناقہ و حوض مشترک ہیں حقیقی جملہ یعنی عرضت الحوض علی الناقۃ میں حوض کے لئے حکم حرف جر کے واسطہ کے بغیر ثابت ہو یعنی اسے معروض بنایا گیا اور ناقہ کے لئے باواسطہ حرف جر حکم ثابت کیا گیا ہے یعنی وہ معروضہ علیہ بنائی گئی جبکہ مقلوب جملہ میں یعنی عرضت الناقۃ علی الحوض میں اس کا الٹ کیا گیا ہے یعنی حوض کے لئے حکم حرف جر کے واسطہ سے ثابت کیا ہے یعنی وہ معروض علیہا ہوا اور ناقہ کے لئے بلاواسطہ حرف جر حکم مثبوت ہوا یعنی وہ معروضہ ہوئی۔ قلب کی دیگر امثلہ۔ ادخلت الخاتم فی الاصبع یعنی میں نے انگوٹھی انگلی میں داخل کی اور ادخلت القلنسوۃ فی الراس یعنی میں نے ٹوپی سر میں داخل کی۔ تو یہاں قلب اس لئے ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ظرف (خاتم اور قلنسوہ) مدخول فیہ اور مظروف (اصبع وراس) میں داخل ہوتا ہے تو ان مثالوں میں مظروف یعنی راس واصبع کو داخل اور ظرف یعنی خاتم (انگوٹھی) اور قلنسوۃ (ٹوپی) مدخول فیہ ہونا چاہیے تھا مگر قلب کر دیا گیا کیونکہ لوگوں کی عادت ہے کہ وہ مظروف کو ظرف کی طرف منتقل کر دیتے ہیں۔

**﴿نوٹ﴾** قلب کے حقیقت، مجاز اور کنایہ ہونے، علم معانی، بیان اور بدیع سے ہونے اور قلب کے لفظی اور معنوی ہونے میں کوئی فرق ہے یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے اور یقینی بات یہ ہے کہ یہ حقیقت سے ہے کیونکہ ہر وہ کلمہ جو ماوضع لہ میں مستعمل ہو اور اس ترکیب سے موضوع لہ کا غیر بھی مقصود نہ ہو تو وہ حقیقت ہوتا ہے اور قلب میں یہ بات پائی جاتی ہے۔ کبھی ادعاء مجاز عقلی سے بھی ہوسکتا ہے اور علم بیان سے نہیں ہوسکتا البتہ مختلف اعتبارات کے سبب علم معانی و بدیع سے ہوسکتا ہے۔ کماسیاتی ان شاء اللہ تعالی۔

**وَقَبِلَهُ السَّكَّاكِيُّ مُطْلَقًا وَرَدَّهُ غَيْرُهُ مُطْلَقًا وَالْحَقُّ أَنَّهُ اِنْ تَضَمَّنَ اعْتِبَارًا لَطِيفًا قُبِلَ كَقَوْلِهِ شعر وَمَهْمَهٍ مُغْبَرَّةٍ أَرْجَاؤُهُ. كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِهِ سَمَاؤُهُ. وَاِلَّا رُدَّ كَقَوْلِهِ ع كَمَا طَيَّنْتَ بِالْفَدَنِ السِّيَاعَا..........**

﴿ترجمہ﴾ علامہ سکاکی نے قلب کو مطلقا قبول کیا اور علامہ سکاکی کے علاوہ نے مطلقا رد کر دیا اور حق بات یہ ہے کہ اگر قلب کسی اعتبار لطیف کو شامل ہو تو قبول کیا جائیگا مثلا شاعر کا قول" کتنے ہی میدان جن کی اطراف غبار آلود ہیں گویا اسکی زمین کا رنگ اس کا آسمان ہے" ورنہ (یعنی جب وہ کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہیں ہوگا تو) قلب مردود ہوگا جیسا کہ شاعر کے قول کا مصرع ہے"جیسا کہ تو نے محل سے گھارے کو لیپ دیا۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ اب ماتن قلب کی قبولیت وعدم قبولیت میں مذاہب بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ قبولیت قلب وعدم قبولیت قلب میں تین قول ہیں (1) مطلقا قابل قبول ہے کیونکہ "قلب کلام" ان چیزوں میں سے ہے جن کی طرف اصل پر تنبیہ کرنے کی محتاجی ہوتی ہے اور یہ کلام کو ملاحت بخشتا ہے لہٰذا قلب کلام مطلقاً قابل قبول ہے۔ یہ علامہ سکاکی کا موقف ہے۔ (2) مطلقا نا قابل قبول کیونکہ اس سے مقصود ومطلوب کا عکس لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں لہٰذا قلب کلام مطلقا نا قابل قبول ہے۔ یہ علامہ سکاکی کے علاوہ کا مذہب ہے۔ (3) ماتن کا مذہب جو دونوں کے بین بین ہے یعنی اگر کسی اعتبار لطیف کو مشتمل ہے تو قابل قبول اور کسی اعتبار لطیف پر مشتمل نہیں تو نا قابل قبول ہے کیونکہ اس وقت بغیر کسی نکتہ معتدہ بہا اور معتبرہ کے اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر لازم آئیگا اور کسی معتبر نکتہ کے بغیر "اخراج الکلام علی خلاف المقتضی " نا جائز و باطل ہے لہٰذا ملزوم بھی نا جائز و باطل ہوگا اور یہی حق ہے کیونکہ خیر الامور اوسطھا۔

﴿......قولہ کقولہ ومھمہ الخ۔ ماتن قلب کی بابت اپنے موقف پر دلیل وشاہد پیش کرنا چاہتے ہیں کہ جب قلب کلام کسی نکتہ معتد بہا کے سبب کیا جائے تو وہ جائز ہوتا ہے مثلا شعر مذکور کا آخری مصرع قلب کلام پر مشتمل ہے یعنی کہنا یوں چاہیے تھا کہ لون سمائہ لغبرۃ لون ارضہ کہ غبار کے سبب اس کے آسمان کا رنگ اسکی زمین جیسا ہو گیا تھا مگر کہہ دیا "کان لون ارضہ سمائہ کہ گویا اسکی زمین کا رنگ اس کا آسمان ہے۔ یہاں نکتہ معتدہ بہا" آسمان کے رنگ کے غبار آلود ہو کر تبدیل ہونے کی وصف میں مبالغہ کرنا ہے کہ آسمان کا رنگ ایسے ہو گیا جیسا کہ وہ زمین کا رنگ ہو۔

﴿......قولہ کقولہ کماطینت الخ۔ ماتن اس بات پر مثال پیش کرنے جا رہے ہیں کہ اگر وہاں کوئی نکتہ معتدہ بہا نہ ہو تو وہ قلب نا قابل قبول ہے مثلا یہ شعر فلما ان جری سمن علیھا = کماطینت بالفدن السیاعا ۔ یعنی جب اونٹنی پر موٹا پا چڑھ گیا جیسے تو نے گارے کو مکان سے لیپ دیا ہو۔ شعر مذکور کے دوسرے مصرع میں قلب ہے یعنی اصل میں یوں کہا جاتا ہے کہ طینت الفدن بالسیاع کہ گارے کے ساتھ مکان ومحل لیپ دیا جبکہ یہاں کہا گیا ہے کہ محل ومکان کے ساتھ گارا لیپا گیا ہے تو چونکہ یہ قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہیں ہے لہٰذا مردود ہوا۔

شارح تلخیص ماتن پر اعتراض کرتے ہیں کہ اسے نکتہ غیر معتدہ بہا میں شمار کرنا درست نہیں کیونکہ اگر چہ محل پر کیچڑ کے لیپ کی کثرت میں فی نفسہ کوئی خاص فائدہ نہیں ہے مگر اس کثرت لیپ پر مرتب ہونے والے مقصود کی نسبت فائدہ ضرور ہے یعنی یہ قلب ناقہ کی موٹائی میں مبالغہ کو متضمن ہے جو مبالغہ جملہ غیر مقلوبہ (کماطینت الفدن بالسیاع) سے حاصل نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ اتنی موٹی ہوگئی ہے کہ گویا موٹائی کا کیچڑ اسکی ہڈیوں تک پہنچ گیا ہے اور کثرت کے سبب گویا کہ موٹائی ہی اصل ہوگئی جیسا کہ محل کی طرف نسبت کرتے ہوئے کثرت لیپ کیچڑ اصل ہو جائے اور محل گویا اسکی

فرع بنا دیا جائے۔شارح کے اعتراض کا محشی حضرات نے یوں جواب دیا کہ اگر سیاع بسفتح السین ہو یعنی اس معنی میں ہو جسے صاحب صحاح نے ذکر کیا ہے جس کا معنی ہے ''الطین المخلوط بالتبن (بھوسے کیساتھ ملی ہوئی مٹی)'' تو اعتراض شارح درست ہو سکتا ہے کہ یہاں مبالغہ ممکن ہے مگر اگر سیاع بکسر السین ہو جیسا کہ زمخشری نے اساس میں ذکر کیا ہے اور جس کا معنی ہے وہ آلہ جس کے ساتھ کیچڑ لیپا جاتا ہے تو پھر ماتن پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ معنی نکتہ معتدہ بہا سے خالی ہوگا۔شاید ماتن کی مراد یہی معنی ہو۔فلا اعتراض علیہ۔

**﴿نوٹ﴾** ماتن نے کچھ خلاف مقتضی الظاہر کے امور کو مہمل چھوڑ دیا **﴿اول﴾** خطاب واحد،تثنیہ یا خطاب جمع سے واحد،تثنیہ اور جمع میں سے کسی دوسرے خطاب کی طرف منتقل کرنا مثلاً اللہ تعالی کا فرمان ''اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا علیه آبائنا وتکون لکما الکبریاء۔خطاب با جمع متکلم سے تثنیہ کی طرف۔۔یاایها النبی اذا طلقتم النساء۔خطاب واحد سے جمع کی طرف۔۔ فمن ربکما یا موسی۔خطاب تثنیہ حاضر سے واحد کی طرف۔۔ واوحینا الی موسی واخیه ان تبوأ لقومکما بمصر بیوتا واجعلوا بیوتکم قبلة واقیموا الصلوة۔ خطاب تثنیہ حاضر سے جمع حاضر کی طرف۔۔وبشر المومنین۔خطاب واحد حاضر سے جمع غائب کی طرف۔۔یامعشر الجن والانس ان استطعتم الی قوله فبای الآء ربکما تکذبان۔خطاب جمع حاضر سے تثنیہ کیطرف۔ان تمام امثلہ میں وجہ حسن التفات کا پایا جانا ہے کیونکہ یہ خلاف المقتضی کے قریب ہیں۔**﴿دوئم﴾** مفرد،تثنیہ اور جمع میں سے کسی ایک کو مفرد،تثنیہ اور جمع میں سے کسی دوسرے کی جگہ استعمال کرنا۔یہ صورت اول کا خلاف ہے کیونکہ اول میں ہر ایک صورت اپنے معنی میں ہی مستعمل ہے جبکہ یہاں اپنے معنی کے غیر میں مستعمل ہے۔مثلاً (1) اذاما القارظ العنزی آبا۔قول مذکور میں واحد بولکر تثنیہ یعنی قارظان مراد لیا گیا ہے۔(2) والقیا فی جهنم آیہ مبارکہ مذکورہ اور امراء القیس کے قول (وقفا نبک) میں کل تین احتمال ہیں۔(الف) تثنیہ بولکر واحد مراد لیا گیا ہے کیونکہ یہ اہل عرب کی عادت ہے کہ وہ واحد کو تثنیہ سے مخاطب کرتے ہیں۔(ب) آیہ مبارکہ مذکورہ کا صیغہ اور امرا القیس کے قول مذکورہ میں صیغہ مذکورہ دراصل متکرر تھے یعنی الق،الق اور قف،قف تھے یعنی الق اور قف (صیغہ امر) مراد تھا،پھر اس کے ساتھ تاکید کے لئے دوسرا ''الق اور قف'' ذکر کیا گیا تھا اور پھر فعل ثانی (جو تاکید کے لئے لایا گیا تھا) کو حذف کرکے اس کے فاعل کو باقی رکھتے ہوئے فعل اول کے فاعل کے ساتھ ملا دیا گیا اور دونوں فعلوں کو ضمیر تثنیہ سے تعبیر کر دیا گیا یعنی گویا فاعل کا ثنی ہونا فعل کے متکرر ہونے کے قائم مقام ہے جیسا کہ اللہ تعالی کے فرمان ''رب ارجعون'' دراصل ارجع،ارجع،ارجع تھا پھر تاکید کے لئے لائے گئے اخری دو فعلوں کو انکی ضمیریں باقی رکھتے ہوئے حذف کر دیا گیا تو یہاں بھی فاعل کا جمع ہونا فعل کے جمع ہونے کی صورت میں متکرر ہونے کے قائم مقام ہے۔یہ دونوں صورتیں ہماری بات کی شاہد ہیں۔(ج) مذکورہ صیغے دراصل الْقِیَنْ اور قِفَنْ (امر حاضر بانون تاکید خفیفہ) تھے تو نونِ خفیفہ کو ماقبل حرف کی حرکت کے مطابق حرف علت کے ساتھ تبدیل کر دیا تو القیا اور قفا ہو گیا۔یہ صورت ہماری بات کی شاہد نہیں ہے۔(3) ''رب ارجعون'' صیغہ مذکورہ میں تین احتمال ممکن ہیں (الف) اسے قرآن پاک میں واحد پر بولا گیا ہے کما مرآنفا کیونکہ عرب کی یہ بھی عادت ہے کہ ''یخاطب الواحد الجلیل الشان بلفظ الجماعة'' کما مر۔(ب) دراصل ارجعی ارجعی ارجعی ہو فعل کو تاکید اً متکرر یعنی تین بار ذکر کرنے کو ضمیر جمع سے تعبیر کر دیا کما مر فی قولہ تعالی ''القیا فی جهنم''۔(ج) روح کو قبض کرنے والے ملائکہ کے اعتبار سے صیغہ مذکورہ کو جمع لایا گیا ہے یعنی اولاً اللہ تعالی سے مدد طلب کی اور پھر فرشتوں سے رجوع الی الدنیا کا مطالبہ کیا۔(4) جمع کا مافوق الواحد یعنی

مثنیہ میں استعمال ہوتا تو کتب درسیہ میں کثیر ہے۔ یہ تینوں احتمال ہمارے شاہد ہو سکتے ہیں۔ ہماری تقریر مذکور سے ثابت ہو گیا کہ التفات کی کچھ ایسی صورتیں بھی ہیں جہاں واحد، مثنیہ یا جمع بولکر ان ہی میں سے کوئی ایک مراد لیا گیا ہے۔

## احوال المسند۔ واما ترکه فلما مر کقوله ع وانی وقیار بها لغریب۔

**﴿ترجمه﴾** (یہ) مسند کے احوال ہیں اور بہرحال مسند کا ترک تو اسی سبب سے جو گزر گیا مثلاً شاعر کا مصرع "اور میں اور قیار (شاعر کا اونٹ، گھوڑا یا غلام) اس میں مسافر ہیں"۔

**﴿خلاصه﴾** ماتن احوال مسندالیہ کی بحث کو مکمل کرنے کے بعد احوال مسند کو بیان کر رہے ہے۔ احوال مسند میں بھی وہی حیثیت مراد ہے جو احوال مسندالیہ میں مراد ہے۔ احوال مسند میں مندرجہ احوال مذکور ہونگے۔ (1) ترک مسند۔ (2) ذکر مسند۔ (3) افراد مسند۔ (4) مسند کا فعل ہونا۔ (5) مسند کا اسم ہونا۔ (6) تنکیر المسند۔ (7) مسند کا جملہ ہونا۔ (8) تاخیر مسند (9) تقدیم المسند۔ (10) اور کچھ ضمناً آنے والے احوال کو بھی تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

### احوال المسند۔

**﴿......قوله واما ترکه** الخ۔ ماتن ترک مسند کے احول ذکر کر رہے ہیں۔ مسندالیہ کی بحث میں لفظ حذف لا نا اور مسند میں لفظ ترک کے اتیان کی وجہ مذکور ہو چکی ہے نیز یہ بھی گزر چکا ہے کہ حذف یا ترک کو باقی احوال پر کیوں مقدم کیا ہے۔ اعادہ کر لیا جائے۔

**﴿......قوله فلما مر** الخ۔ ماتن بتانا چاہتے ہیں کہ ترک مسند کے بھی وہی احوال ہیں جو حذف مسندالیہ کی بحث میں گزر چکے ہیں مثلاً احتراز عن العبث، تخییل العدول الی اقوی الدلیلین اور تحسر وتوجع (دکھ، درد) یا وزن شعری پر محافظت کے سبب ضیق المقام اور استعمال کی پیروی میں بھی مسند کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

**﴿......قوله کقوله فانی وقیار** الخ۔ ماتن ترک مسند کے مرجحات ومقتضیات کو مثالوں سے بیان کرنا چاہتے ہیں لہٰذا اس سلسلہ میں پہلی مثال ایسی دی جو بہت سے مرجحات ومقتضیات کو شامل ہے مثلاً۔ ومن یك امسی بالمدینة رحله = فانی وقیار بها لغریب۔ یعنی وہ شخص جس کی سکونت مدینہ ہو گیا تو بیشک میں اور قیار اس میں غریب الوطن ہیں۔ مثال مذکور میں "قیار" (مسندالیہ) کا مسند ظاہر کی بناء پر احتراز عن العبث کے ساتھ، ضیق مقام، بسبب تحسر یا محافظت علی الوزن پر محذوف ہے۔

**﴿نوٹ﴾** آنے والی بحث کو سمجھنے کے لئے ایک تمہید کا جاننا ضروری ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ "اسم ان (حرف مشبہ بالفعل)" کے محل پر عطف کے بارے میں کوفیوں اور بصریوں کا اختلاف ہے۔ کوفی کہتے ہیں کہ اسم ان کے محل پر عطف کرنا مطلقاً جائز ہے اور "محرز (محل کے طالب)" کا ہونا محل پر عطف کرنے کے لئے مشروط نہیں ہے مثلاً ان زیدا وعمرو لغریب میں "عمرو" کو اسم ان کے محل پر عطف کیا گیا ہے اور "ابتداء" مبتدا (عمرو) اور خبر مقدر (لغریب) دونوں کے لئے رافع ہے۔ بصری کہتے ہیں کہ وجود محرز یعنی محل کے طالب کا ہونا ضروری ومشروط ہے لہٰذا عطف بر محل مطلقاً جائز نہ ہوگا یعنی اگر محرز پایا گیا تو عطف بر محل جائز اور اگر محرز موجود نہیں تو عطف بر محل جائز نہیں ہے مثلاً اسم ان کا محل ابتداء

ہے اور ابتداء کا محل مبتداء ہے جو حرف مشبہ کے آجانے کے سبب زائل ہو کر حرف مشبہ کا اسم بن چکا ہے لہٰذا ہم "ان حرف مشبہ" کے اسم کے محل پر عطف نہیں کریں گے بلکہ حرف مشبہ کے محل پر عطف کریں گے جو کہ ابتداء ہے یعنی وہ ان حرف مشبہ پر عطف کے سبب مرفوع ہوگا۔ ان حرف مشبہ کے اسم کے محل پر عطف کے سبب مرفوع نہیں ہوگا۔ بعد از تمہید۔

**سوال:** آپ "لغریب" مذکور کو قیار کی خبر بنائیں اور ان حرف مشبہ بالفعل کی خبر کو محذوف قرار دیں تو مقصود پھر بھی حاصل ہو جائے گا کہ مسند متروک ہے۔

**جواب:** ان حرف مشبہ کی خبر کو محذوف ماننے سے مانع پایا جا رہا ہے کیونکہ لام ابتداء ان حرف مشبہ بالفعل کے سبب منسوخ ہونے والی مبتداء (جو مبتداء سے اسم ان بن گئی) کی خبر پر ہی داخل ہوتی ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے "لام الابتداء لاتدخل علی خبر المبتداء غیر المنسوخ" یعنی لام ابتداء غیر منسوخ مبتداء کی خبر پر داخل نہیں ہو سکتی لہٰذا "لغریب" یقیناً حرف مشبہ کی خبر ہوگی اور قیار محذوف الخبر و محذوف المسند ہوگا۔

**سوال:** قیار کو "ان" حرف مشبہ بالفعل کے اسم کے محل یعنی رفع (کیونکہ یہ مبتداء اور خبر پر داخل ہوتا ہے لہٰذا ان حروف مشبہ بالفعل کے اسم کا محل ابتدا یعنی رفع ہوگا) پر معطوف کریں کیونکہ علماء نے اس عطف کے جواز کی تصریح کی ہے اور "لغریب" کو ان دونوں یعنی اسم ان اور معطوف بر محل "ان" سے خبر بنائیں تو کلام میں حذف کا ارتکاب لازم نہیں آئیگا اور "عدم ارتکاب حذف" اصل ہے۔ جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہے تو پھر حذف کو کیوں مراد لیں۔ یہ اعتراض کوفیوں کے مذہب کی بناء پر ہے۔

**جواب:** کوفیوں کے مذہب پر بھی جواز عطف سے مطلقا جواز عطف مراد نہیں ہے کیونکہ اگر مطلقا اسم ان کے محل پر عطف جائز قرار دیں تو دو عاملوں (ان اور ابتداء) کا معمول واحد (لغریب) پر اجتماع لازم آئیگا اور **قاعدہ** یہ ہے کہ اجتماع العاملین علی معمول واحد ممنوع (دو عاملوں کا معمول واحد پر جمع ہونا جائز نہیں) لہٰذا معلوم ہوا کہ اسم ان کے محل پر عطف کرنا مطلقاً جائز نہیں بلکہ یہ عطف اس وقت جائز ہوگا جب "خبر ان" لفظاً یا تقدیراً اسم ان سے قبل مذکور ہو چکی ہو مگر یہاں "خبر ان" اسم ان سے پہلے کسی صورت (لفظاً اور نہ ہی تقدیراً) مذکور نہیں ہے لہٰذا یہ عطف جائز نہیں ہوگا۔ معلوم ہوا کہ یہاں ترک مسند بہر حال ضروری تھا۔

**سوال:** آپ نے اسم ان کے محل پر عطف کی شرط میں "تقدیراً متقدم الذکر ہو" بھی ذکر کیا ہے لہٰذا ہو سکتا ہے کہ "لغریب" تقدیراً مقدم ہو اگر چہ لفظاً مؤخر مذکور ہے۔

**جواب:** اس صورت میں عطف جائز ہوگا کہ خبر ان تقدیراً مقدمۃ الذکر ہے اور چونکہ اسم ان و خبر ان میں اصل اتصال ہے لہٰذا تقدیراً مذکور ہونے کی وجہ سے جائز ہو گئی اور یہ "ان زیدا و عمرو ذاهبان" کے قبیلہ سے نہ ہوگی کیونکہ اس میں اسم ان کے محل پر مضی خبر کے بغیر عطف کیا گیا جس سے اجتماع العاملین علی معمول واحد لازم آتا ہے کیونکہ زیدا اور عمرو دونوں کی خبر ذاہبان ہے اور زیدا کا عامل حرف مشبہ اور عمرو کا عامل ابتداء ہے اور یہ دو عامل ہیں جن کا معمول (ذاہبان) ایک ہے جو کہ جائز نہیں ہے بلکہ متن میں مذکور مثال "ان زیدا وعمرو لذاهب" کے قبیلہ سے ہوگی کیونکہ اس میں خبر مذکور بنیت تقدیم میں ہے اور "عمرو" کے لئے دوسری خبر (ذاہب) محذوف ہے۔

**سوال:** اسم ان کے محل پر عطف کا یہ تقاضا ہے کہ یہ عطف "عطف المفردات" کے قبیلہ سے ہو اور دوسری خبر کو مقدر ماننا کا تقاضا یہ ہے کہ یہ

عطف الجمل کے قبیلہ سے ہو۔ یعنی اسم ان کے محل پر معطوف اسم (مبتداء) اپنی خبر مقدر سے ملکر جملہ ہوگیا۔ معلوم ہوا کہ ایک ہی عبارت ایک لحاظ سے عطف المفرد اور دوسرے اعتبار سے عطف الجمل کے قبیلہ سے ہو اور یہ ممنوع ہے۔

**جواب:۔** یہ عطف المفرد کے قبیلہ ہی سے ہے کیونکہ مبتداء کا عطف اسم ان کے محل پر اور مبتداء کی خبر کا عطف ان حرف مشبہ بالفعل کی خبر پر ہے لہٰذا یہ عطف المفرد ہی ہوا۔

**سوال:۔** مذکور اعراب کو شارح تلخیص علامہ تفتازانی نے جائز قرار دیا ہے مگر اس پر دو محذور واعتراض وارد ہوتے ہیں (الف) اس اعراب میں معطوف علیہ پر معطوف کی تقدیم لازم آتی ہے کیونکہ ظاہر ہے "قیار (مبتداء)" کی خبر (غریب) اس کے متصل ہی مذکور ہوگی اور تقدیر عبارت یوں ہوگی "فانی وقیار (غریب) لغریب" حالانکہ وہ اپنے سے مؤخر "لغریب" پر معطوف ہے لہٰذا معطوف علیہ (متبوع یعنی لغریب مذکور) پر معطوف (تابع یعنی غریب محذوف) کی تقدیم لازم آئی جو کہ ناجائز ہے۔ (ب) دو مختلف عاملوں کے دو مختلف معمولوں کا ایک دوسرے پر عطف لازم آتا ہے جو کہ صحیح روایت پر ناجائز ہے مثلاً قیار اسم ان کے محل پر معطوف ہے اور قیار میں عامل ابتداء اور قیار کی خبر محذوف ان حرف مشبہ کی خبر پر معطوف ہے اور خبر ان میں عامل ان حرف مشبہ ہے لہٰذا معطوف یعنی خبر محذوف (غریب) میں بھی عامل ان حرف مشبہ بالفعل ہوا۔ بس ثابت ہوگیا کہ دو مختلف عاملوں کا ایک دوسرے کے مختلف معمولوں پر عطف ہونا لازم آیا ہے جو کہ جائز نہیں ہے کیونکہ واؤ عاطفہ حرف ضعیف ہے لہٰذا وہ دو عاملوں کے عمل پر قادر نہیں ہوسکتا۔

**جواب:۔** ﴿محذور اول﴾ کا جواب یہ ہے کہ خبر محذوف کو مقدم اعتبار کریں گے تو اعتراض مذکور لازم آئیگا جبکہ ہم نے خبر محذوف (غریب) کو خبر مذکور (لغریب) سے مؤخر اعتبار کیا ہے۔ ثابت ہوگیا کہ تابع (غریب محذوف) کی متبوع (لغریب مذکور) پر تقدیم لازم نہ آئی فلا اعتراض۔ ﴿محذور ثانی﴾ کا جواب یہ ہے کہ خبر مقدر فقط ابتداء سے مرفوع ہے کیونکہ یہاں فقط قیار کے عطف کو اسم ان کے محل پر اعتبار کیا گیا ہے اور اگر مان بھی لیں کہ خبر ان (لغریب) خبر محذوف (غریب محذوف) کے لئے معطوف علیہ ہے تو پھر خبر مذکور کے لفظ پر ہی عطف ہوگا کیونکہ ان حرف مشبہ کو کالعدم اعتبار کرلیں گے تو پھر ان حرف مشبہ کے اسم اور خبر دونوں کا رافع ابتداء ہے لہٰذا یہ عطف المفردین علی المفردین کے قبیلہ سے ہے۔ فلا اعتراض۔

خلاصہ بحث یہ ہے اس مصرعہ میں چار ترکیبی احتمال ہیں (1) قیار مبتداء ہو اور اسکی خبر محذوف اور قیار اپنی خبر کے ساتھ مل کر جملہ ہو کر اسم ان اور خبر ان کے جملہ پر معطوف ہو یعنی از قبیل عطف الجملہ علی الجملہ ہو یعنی تقدیر عبارت یوں ہوئی "فانی لغریب وقیار غریب" (2) قیار محل اسم ان پر معطوف ہو اور اسکی خبر کو خبر ان پر معطوف کر کے محذوف ومتروک مانا جائے یعنی تقدیر عبارت یوں بنے "فانی وقیار لغریب وغریب" کما مر۔ (3) قیار مبتداء ہو اور لغریب اسکی خبر ہو اور اسم ان کی خبر محذوف ہو۔ (4) قیار اسم ان کے محل پر معطوف ہو اور لغریب ان دونوں (اسم ان اور قیار) سے خبر بنے۔ پہلی دونوں صورتیں جائز الاستعمال اور آخری دونوں ممنوع الاستعمال ہیں۔ احتمال چہارم تو ظاہر البطلان ہے اور احتمال سوئم اس لئے جائز نہیں ہے کیونکہ آپ لام ابتداء کا قاعدہ پڑھ چکے ہیں کہ وہ مبتداء کی خبر پر نہیں آسکتا جبکہ احتمال سوئم کا مدار اس بات پر ہے کہ "لغریب" قیار (مبتداء) کی خبر ہو اور یہ باطل ہے کما مر۔

**وَكَقَوْلِهِ شعر نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْىُ مُخْتَلِفٌ وَقَوْلِكَ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرٌو وَقَوْلِكَ خَرَجْتُ فَاِذَا زَيْدٌ......**

**﴿ترجمہ﴾** اور مثلاً شعر (کا ترجمہ) ہم اپنے پاس موجود اور تم تمہارے پاس موجود چیز پر راضی ہو اور رائے مختلف ہیں اور تیرا قول ''زید چلنے والا ہے اور عمرو'' اور تیرا قول ''میں نکلا تو اچانک زید ہے۔''-------

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن نے ترک مسند کی چند اور صورتوں اور ان کے مقتضیات کو مثالوں سے بیان کیا ہے۔ ہر مثال کا خلاصہ تحت المثال ملاحظہ ہو۔

﴿......**قولہ وکقولہ نحن بما عندنا** الخ۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس مثال میں محذوف مسند کے بارے میں دو قول ہیں (1) نحن دراصل واحد متکلم کے لئے تھا مگر معظم لنفسہ کے لئے جمع متکلم مع الغیر لایا گیا اور راض اسی معظم لنفسہ کی خبر ہے اس مذہب کا رد آنے والے اعتراض کے جواب میں مذکور ہے وہاں سے مفہوم کر لیا جائے۔ (2) یہ علامہ تفتازانی کا موقف ہے۔ یہ بھی آنے والے جواب میں مذکور ہے۔ فافتکر لہ۔

**سوال:** مدعا ثابت کرنے کے لئے ایک مثال کافی تھی تو ماتن نے یہ دوسری مثال کیوں پیش کی حالانکہ اس سے خلاف اختصار بھی لازم آتا ہے۔

**جواب:** یہ مثال اس لئے پیش کی تا کہ معلوم ہو جائے کہ کبھی اول مسند الیہ کا مسند اور کبھی ثانی مسند الیہ کا مسند محذوف مانا جائیگا جیسا کہ اس مثال میں اول (نحن) کی خبر محذوف مانی گئی ہے کیونکہ اگر اول کی خبر محذوف نہیں مانتے اور خبر مذکور کو مسند الیہ اول کی خبر قرار دیتے ہیں تو مبتداء (نحن) اور خبر (راض) میں عدم مطابقت لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں کیونکہ راض مفرد ہے جبکہ مبتداء ضمیر جمع متکلم مع الغیر ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اول مسند الیہ کا مسند محذوف و متروک ہے یعنی تقدیر عبارت یوں ہے نحن راضون بما عندنا وانت راض بما عندك من الرأى وآرائنا مختلفۃ۔ بخلاف سابق مثال کے کیونکہ اس میں مسند الیہ ثانی (قیار) کا مسند محذوف اعتبار کیا گیا تھا۔ یہ تقریر مثال مذکور کی وضاحت میں کافی ہے۔

**قولک زید منطلق** الخ۔

**سوال:** یہ مثال مسند الیہ ثانی کے مسند کے متروک ہونے میں مثال اول کے موافق و مطابق ہے لہٰذا اسے دوبارہ ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے۔

**جواب:** اگر چہ یہ مثال اور مثال اول حذف من الثانی میں مشترک ہیں مگر مقتضی للحذف میں مختلف ہیں کیونکہ مثال اول میں احتراز عن العبث مع ضیق المقام ہے جبکہ یہاں بغیر ضیق المقام کے احتراز عن العبث ہے۔ فلا اعتراض۔

﴿......**قولہ وقولک خرجت فاذا** الخ۔ اس مثال کو لا کر ماتن مقتضی ترک مسند کے مختلف ہونے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس سے سابق مثال میں ضیق مقام کے بغیر احتراز عن العبث مقتضی ترک مسند تھا اور اس مثال میں مقتضی ترک مسند احتراز عن العبث من غیر ضیق المقام مع اتباع الاستعمال ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ ''اذا مفاجاتیہ کے بعد واقع ہونے والے مبتداء کی خبر محذوف و متروک ہوتی ہے'' کیونکہ اذا مفاجاتیہ مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے، وجود مع الحکم پر دلالت نہیں کرتا لہٰذا اذا مفاجاتیہ کے بعد واقع ہونے والے مبتداء کی خبر کا محذوف

ومتروک ہونا قاعدہ مذکورہ یعنی استعمال مذکور کے سبب ضروری تھا۔

**سوال:** آپ نے ترک مسند کے وہی مقتضیات ومرجحات بتائے جو حذف مسندالیہ میں مذکور ہو چکے تھے جیسا کہ ماتن کا قول "لما مر" اس کا شاہد ہے اور حذف مسندالیہ میں اتباع الاستعمال تو حذف مسندالیہ کا مرجح ومقتضی نہیں تھا لہٰذا اسے مسند میں کیسے اعتبار کرلیا گیا اور پھر اسکی مثال بھی دی گئی۔ فلا اعتراض۔

**جواب:** ماقبل بحث (حذف مسندالیہ) میں اسے غیر معتبر قرار دینا درست نہیں کیونکہ یہ نکتہ ماتن کے قول "ونحو ذالک" کے تحت موجود ہے۔

**سوال:** نکتہ اتباع الاستعمال تو تمام امثلہ میں ممکن ہے کیونکہ استعمال میں غیر مانوسۃ الاستعمال عبارت لانا جائز نہیں ہے تو پھر اتباع الاستعمال کو کسی ایک مثال کے ساتھ خاص کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:** بیشک تمام امثلہ متقدمہ میں اس نکتہ کا اجراء موجود ہے مگر ہم اصول بیان کر چکے ہیں کہ حاصل بالقصد اور حاصل بغیر القصد میں فرق ہے گزشتہ امثلہ میں حاصل بغیر القصد ہے جبکہ یہاں حاصل بالقصد ہے۔

**﴿نوٹ﴾** خرجت فاذا زید جیسی امثلہ میں حرف فاء اور اذا مفاجاتیہ قابل توجہ ہیں ﴿فاء بر اذا مفاجاتیہ﴾ اذا مفاجأت پر داخل ہونے والے فاء کے بارے میں دو قول ہیں۔ اول فاء عطف سے مجرد ہو کر فقط سببیت کے لئے ہو یعنی فاء کا ماقبل فاء کے مابعد کے ساتھ بغیر مہلت کے ملا ہوا ہے، سببیت کا یہ معنی مراد نہیں کہ ماقبل مابعد کے لئے سبب ہے۔ دوئم فاء عاطفہ بر معنی فجائت ہو یعنی خرجت ففاجأت وقت او مکان وجود زید بالباب۔ اس احتمال کی بنا پر اذا کا عامل معنی فجائت ہوگا اور جس قول میں "اذا" کو متصرفہ کہا ہے اسکی بناء پر مفعول بہ ہوگا۔ بہر حال صحیح قول یہ ہے کہ اذا ظرف غیر متصرف ہے لہٰذا یہ خبر محذوف کا ظرف بنے گا مفعول بہ نہیں ہوگا اور معنی یہ ہوگا کہ ففاجات وجود زید فی الوقت او فی الحضرۃ۔

**﴿اذا مفاجاتیہ﴾** اذا مفاجاتیہ کے بارے میں تین قول ہیں (1) ظرف زمان ہو۔ (2) ظرف مکان ہو (3) معنی مفاجأت پر دلالت کرنے والا حرف ہو۔ متاخر الذکر صورت میں اس کا کوئی عامل نہیں ہوگا کہ یہ محض حرف ہوگا لہٰذا پہلی دونوں صورتوں میں "اذا" کے معمول بننے میں تین احتمال ہیں (الف) پہلی دو صورتوں میں خبر محذوف کا معمول ہو کر ظرف بنے گا۔ ان صورتوں میں "اذا" مابعد جملہ کی طرف مضاف نہیں ہوگا کیونکہ اگر مضاف مانیں تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ اول یہ کہ لفظاً اور رتبۃً متاخر کا اپنے سے متقدم میں عمل کرنا لازم آئیگا۔ دوئم مضاف الیہ کا مضاف میں عمل کرنا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ اب معنی یوں بنے گا "فزید موجود فی ذالک الوقت ا و فی ذالک المکان فجاۃ "۔ یہی احتمال صحیح ہے۔ (ب) اذا مابعد کی خبر بنے۔ یہ احتمال ظرف مکان کی صورت میں تو درست ہے مگر زمان کی صورت میں درست نہیں کیونکہ زمان بغیر تقدیر مضاف کے کسی بھی ذات سے محکوم بہ، مخبر بہ اور مسند نہیں بن سکتا۔ امام مبرد فرماتے ہیں اذا ظرف مکان ہے اور مابعد مبتدا سے خبر بن رہا ہے اور یہاں خبر کو مبتداء پر اذا شرطیہ کے ساتھ مشابہت کے سبب مقدم کیا گیا ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی "فبالمکان زید۔" (ج) تیسرا احتمال ماقبل فاء کی بحث میں گزر چکا کہ یہ مفعول بہ بنے۔

**وَقَوْلُهُ ع اِنَّ مَحَلًّا وَاِنَّ مُرْتَحَلًا اَیْ اِنَّ لَنَا فِی الدُّنْیَا وَلَنَا عَنْهَا وَقَوْلُهُ تَعَالٰی قُلْ لَّوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّیْ........**

﴿ترجمہ﴾ اور مثلاً شاعر کے قول کا مصرع ''بیشک آنا ہے اور بیشک جانا ہے یعنی ہمارے لئے دنیا میں آنا اور دنیا سے جانا ہے اور جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ''فرما دیجئے اگر تم میرے رب کی رحمت کے خزانوں کے مالک ہو''۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن ترک مسند کی پانچویں اور چھٹی مثال بیان کر رہے ہیں۔

﴿......قولہ و﴾......قولہ ان محلا وان مرتحلا الخ۔ مرتحل مصدر میمی بمعنی ارتحال اور محلا بھی مصدر میمی بمعنی حلول۔ یعنی ہم نے دنیا میں حلول کرنا اور پھر اس دنیا سے کوچ کر جانا ہے کیونکہ کسی شی میں حلول کرنا دیر تک قیام کے ممکن نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

**سوال:** اس مثال کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ یہ حذف ظرف کی مثال ہے جو کہ سابق اذا مفاجات کی صورت میں بیان ہو چکی ہے لہٰذا متن کے پیش نظر مثال سابق پر ہی اکتفاء کرنا چاہیے تھا۔

**جواب:** اس مثال کو ذکر کرنے کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ سابق مثال ظرف قطعی کی نہیں جیسا کہ تفصیلاً مبحوث ہو چکا۔ دوئم اس مثال میں ترک مسند کا مقتضی مختلف ہے یعنی یہاں ترک مسند قصداً اختصار، عدول الی اقوی الدلیلین، ضیق مقام بسبب محافظت علی وزن الشعر اور اتباع الاستعمال کے پیش نظر ہے تاکہ ''ان مالا وان ولدا'' کا باب مکمل ہو جائے یعنی امام سیبویہ نے ''ان مالا وان ولد'' کی امثلہ میں حذف خبر کا ایک مستقل باب باندھ کر اسے ''باب ان مالا وان ولدا'' کے نام سے موسوم کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ مقام جہاں ''ان حرف مشبہ'' اپنے اسم کے ساتھ مکرر ہو چاہے دونوں اسم نکرہ ہوں کما مر آنفاً یا دونوں معرفہ ہو مثلاً ان زید اوان عمروا تو اس صورت میں انکی خبروں کو حذف کرنا واجب ہے اور اگر ''ان حرف مشبہ'' کو حذف کر دیا جائے تو پھر حذف غیر جائز یا غیر مستحسن ہے اور ان دونوں باتوں کی رعایت فصیح و بلیغ پر واجب ہے۔

﴿......قولہ قل لوانتم تملکون الخ۔ اس مثال میں ''انتم'' مبتداء نہیں ہے بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہے کیونکہ لو متضمن بمعنی شرط ہے اور لفظ ''لو'' صرف فعل پر داخل ہوتا ہے اور اصل عبارت یوں تھی ''لو تملکون تملکون الخ تو یہاں مسند (تملکون اول) کو مفسر (تملکون ثانی) کے پائے جانے کے سبب احتراز عن العبث کے لئے حذف کر دیا ہے۔ پھر ضمیر متصل (تملکون کی واو) سے ضمیر منفصل (انتم) کو بطور عوض بدل لایا گیا کیونکہ قانون یہی ہے کہ جب عامل کو معمول متصل کے بغیر حذف کر دیا جائے تو معمول متصل کو منفصل کا بدل و عوض بنا دیا جائے یعنی ضمیر بارز بعینہ ضمیر متصل ہی ہے بس فرق اتنا ہے کہ متصل کو منفصل کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا ہے۔ اس مثال کو دو اسباب کے سبب ذکر کیا گیا۔ اول کہ مثال مذکور میں متقدم الذکر امثلہ کے خلاف وجود مفسر کے سبب احتراز عن العبث ہے۔ دوئم متقدم الذکر امثلہ اسم مسند کے حذف کی ہیں اور مثال مذکور فعل مسند کے حذف کی ہے۔

## وَقَوْلِهِ تَعَالٰى فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ يَحْتَمِلُ الْأَمْرَيْنِ أَيْ أَجْمَلُ بِيْ أَوْ فَأَمْرِيْ۔

﴿ترجمہ﴾ اور جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ''فصبر جمیل'' دونوں امروں کا محتمل ہے یعنی (اچھا صبر) میرے لئے زیادہ بہتر ہے یا تو میرا کام (صبر جمیل) ہے۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن ایک ایسی مثال بیان کرنے جا رہے ہیں جو حذف مسند الیہ اور ترک مسند دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

﴿......**قوله وقوله تعالى فصبر جميل** الخ۔عبارت مذکورہ میں تین احتمالات ہیں اور یہ تینوں ہی مناسب مقام ہیں (1) صبر جمیل مبتداء محذوف الخبر ہو تقدیر عبارت یوں بنے فصبر جميل اجمل بى ۔(2) فصبر جمیل مرکب توصیفی ہو کر خبر بنے اور اسکی مبتداء محذوف ہو۔ تقدیر عبارت یوں ہو فامرى صبر جميل ۔(3) ایک کی خبر اور دوسرے کی مبتدا محذوف ہو یعنی تقدیر عبارت یوں بنے" فلى صبر وهو جميل۔"

**سوال:** ایک **قاعدہ** ہے کہ" كل حذف لابدله من قرينة " تو اگر یہاں حذف مسند کا قرینہ ہے تو وہ حذف مسندالیہ پر دلالت نہیں کریگا اور مسندالیہ کے حذف کا قرینہ ہے تو حذف مسند پر قرینہ نہیں ہو سکتا اور مبتدا وخبر دونوں کے اکٹھا حذف پر تو بہ درجہ اولی نہیں ہو سکتا ہے۔معلوم ہوا کہ یہاں تین میں سے کوئی ایک احتمال بھی مراد نہیں لے سکتے ورنہ تناقض قرینہ لازم آئیگا کیونکہ حذف مسندالیہ کا قرینہ ترک مسند کے قرینہ کی ضد ومخالف ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ یہاں دو قرینے ہیں ایک حذف مسندالیہ اور دوسرا حذف مسند کا مرجح ہے اگر چہ ان میں سے ایک کاذب ہو جائیگا کیونکہ دونوں اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے کما ہو الظاہر لہٰذا دو میں سے ایک ہی مراد ہوگا تو دوسرا مراد نہ ہونے کی وجہ سے قرینہ کاذبہ ہو جائیگا کیونکہ وہ حذف وغیرہ پر دلالت کرتا ہے مگر وہ غیر مقصود وغیر مراد ہے اور ایک قرینہ کا صادقہ اور دوسرے کا کاذبہ ہونا غیر مضر ہے کیونکہ قرینہ امر ظنی ہے اور **قاعدہ** ہے "الظنى يجوز تخلف مدلوله عنه " یعنی ظنی چیز کا اپنے مدلول سے متخلف ہو جانا جائز ہے۔﴿**ثانیاً**﴾ ہم کہتے ہیں کہ دونوں یعنی قرینۂ حذف مسندالیہ اور قرینۂ حذف مسند کے مقصود ہونے کے جواز اور ان میں سے ہر ایک کے قرینہ صادقہ ہونے سے کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ اکٹھا دونوں قرینوں کا صادق نہ ہو سکنا اس صورت میں ہے جب دونوں منصوص ومتعین ہو کر قرینے بنیں مگر یہاں دونوں متعین ہو کر قرینے نہیں بن رہے بلکہ دونوں قرینے صدق کے محتمل ہیں اور دونوں قرینوں میں سے ہر ایک کے صدق کا محتمل ہونا دوسرے کے کذب کا متقاضی نہیں اور اسی بات کی طرف شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا کلام 'بامكان حمل الكلام على كل من المعنيين ' مشیر ہے۔ہماری اس تقریر سے اس مثال کو لانے کا ایک اور نکتہ بھی واضح ہو گیا کہ ماقبل کی امثلہ میں قرینہ متعین ہے مگر یہ مثال قرینہ کے غیر متعین ہو کر حذف مسند کی ہے۔یعنی اگر حذف مسند کا قرینہ متعین نہ بھی ہو تب بھی حذف مسند کے قرینہ کا لحاظ سے ترک مسند جائز ہے۔

﴿**نوٹ**﴾ صبر کی تعریف۔۔۔نفس کو جزع وفزع (یعنی خواہشات کی پیروی میں انسان چیخ وپکار کرے، منہ پر تھپڑ مارے، سینہ پیٹنا اور شکایت میں مبالغہ آرائی کرنا جزع کہلاتا ہے) سے روک لینے کا نام صبر ہے۔اس مقام پر تین قسم کے جملے بولے جاتے ہیں (1) فصبر جمیل (2) الھجر الجمیل (3) الصفح الجمیل۔اول کا معنی ہے کہ بندوں سے شکایت نہ کرنا اگر چہ اللہ تعالی سے شکایت کی جا سکتی ہے مثلا حضرت یعقوب علیہ الصلوۃ والسلام کا قول" انما اشكو بثى وحزنى الى الله ۔ثانی اس ہجر کا نام ہے جس میں تکلیف واذیت نہ ہو اور ثالث صلح وصفائی کو کہتے ہیں جس میں عتاب بھی نہ ہو۔

**وَلَابُدَّ مِنْ قَرِيْنَةٍ**............

﴿**ترجمہ**﴾ اور حذف کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔.........

﴿خلاصہ﴾ ماتن فرمارہے ہیں کہ حذف خلاف اصل ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ اصل سے خلاف اصل کی طرف نقل ہونے کے لئے کسی داعی کا ہونا ضروری ہے اور حذف پر دلالت کرنے والے داعی کا نام قرینہ ہے چاہے حالیہ ہو یا مقالیہ ہو کیونکہ اگر قرینہ نہ پایا جارہا ہو تو محذوف بالکل ہی سامع کو غیر معلوم ہو جائیگا تو حذف مخل بالمقصود ہو جائیگا یعنی بغیر قرینہ کے حذف سے مقصود ادا نہیں ہو سکے گا بلکہ فوت ہو جائیگا اور مقصود کے فوت ہونے سے اجتناب ضروری ہے۔ معلوم ہوا حذف کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

﴿......قوله ولابد من قرينة الخ۔

**سوال:** حذف مسند کے بعد ماتن کے "لابد من قرينة" کہنے سے متبادر الفہم یہ ہے کہ مسند کے حذف وترک کے لئے قرینہ ضروری ہے مگر مسندالیہ کے حذف کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری نہیں حالانکہ حذف مسندالیہ کے لئے بھی قرینہ کا ہونا ضروری ہے لہٰذا ضرورت پر تنبیہ کرنے کے لئے حذف مسند کا ہی باب کیوں مختص کیا حالانکہ حذف مسندالیہ کے لئے بھی وجود قرینہ لازمی تھا۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ چونکہ حذف مسندالیہ کبھی قرینہ کے بغیر بھی ہوتا ہے جب مفعول بہ کو نائب فاعل بنادیا جائے یعنی ماتن کے قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ وجوب قرینہ علی المحذوف ان چیزوں میں سے ہے جنھیں عاقل جانتا ہے مگر چونکہ ماتن نے حذف مسند کے لئے ترک کا لفظ استعمال کیا جس سے مسند سے بالکلیہ اعراض اور قرینہ کی عدم ضرورت کا وہم پیدا ہوتا تھا تو ماتن نے اس وہم کا تدارک کرنے کے لئے ولابد من القرینہ کہا اور چونکہ مسندالیہ کو حذف کے ساتھ تعبیر کیا ہے جس سے وہم مذکور مستفاد نہیں ہوتا لہٰذا وہاں قرینہ کی ضرورت پر تنبیہ نہیں کی کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ "وجوب القرينه على المحذوف ممايعرفه العاقل " یعنی قرینہ علی المحذوف کے وجوب سے عاقل واقف ہیں۔ ﴿ثانیاً﴾ چونکہ حذف مسند کے قرینہ میں کچھ ایسی تفصیل تھی جو حذف مسندالیہ کے قرینہ میں نہیں پائی جارہی تھی اس لئے وہاں ذکر نہ کیا جیسا کہ کلام کا کسی سوال محقق یا سوال مقدر کا جواب بننا بھی ایک قرینہ ہے وغیرہ اور یہ قرینہ حذف مسندالیہ کی صورت میں نہیں ہو سکتا لہٰذا ماتن نے اس قرینہ کی تفصیل بیان کرنے کے لئے "ولابد من قرينة" کا قول کیا۔

## كَوُقُوْعِ الْكَلَامِ جَوَابًا لِّسُوَالٍ مُّحَقَّقٍ نَّحْوُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ ــــــــــــ

﴿ترجمہ﴾ جیسا کہ کلام کا کسی سوال محقق کا جواب واقع ہونا مثلاً اور اگر آپ ان سے پوچھیں کس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے تو یقیناً وہ کہیں گے اللہ تعالیٰ (نے پیدا کیا ہے)۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن اقسام قرینہ بیان کررہے ہیں۔ فرمایا کہ سوال محقق کے جواب میں واقع ہونے والا قرینہ بھی حذف مسند پر دلیل ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله "یعنی اگر ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے تخلیق کیا تو وہ جواب دیں گے "اللہ" نے۔

﴿......قوله كوقوع الكلام جوابا الخ۔

**سوال:** سوال محقق کی مثال میں مندرجہ آیت مبارکہ کو پیش کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں سوال غیر محقق ہے کیونکہ یہاں سوال کو "ان شرطیہ" کے

ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اوران شرطیہ شک کے لئے آتا ہے اور جس چیز میں شک پایا جارہا ہو وہ محقق نہیں ہو سکتی یعنی یہ قضیہ شرطیہ ہوا جو وقوع وعدم وقوع کسی کا بھی متقاضی نہیں ہوتا لہٰذا معلوم ہوا کہ آیہ مذکورہ کا قرینہ مذکورہ کے سبب حذف مسند پر مثال پیش کرنا درست نہیں ہے۔

**جواب:** شارح تلخیص علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ سوال محقق سے مراد یہ ہے کہ فرضی سوال جو شرط و جزا سے مرکب ہو جب محقق ہو جائے تو یہ کلام اس کا جواب واقع ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں سوال محقق ہو جائیگا اور جب ان سے سوال کے پوچھنے کو فرض کر لیا جائیگا تو وہ یہی جواب دیں۔ مگر شارح کے اس جواب پر محشی حضرات نے اعتراض وارد کیا ہے کہ اگر شارح کا مذکورہ طریقہ جواب مان لیا جائے تو پھر جسے ماتن نے سوال مقدر میں شمار کیا ہے اس کا بھی سوال محقق ہونا لازم آئے مثلاً سوال مقدر کی مثال میں مذکور "لیبك یـزید " میں بھی اسی طریقہ پر سوال فرض کیا جا سکتا ہے کہ ان سے پوچھا جائے کہ کس کو رویا جائے تو وہ جواب دیں یزید کو حالانکہ وہ سوال محقق نہیں بلکہ سوال مقدر ہے صحیح جواب یہ ہوا کہ سوال محقق سے وہ سوال مراد ہے جو کلام کی صورت میں موجود ہو اور اس کے ساتھ بالفعل تلفظ کیا گیا ہو جیسا کہ آیہ مبارکہ سے واضح ہے اور سوال مقدر سے وہ سوال مراد ہے جو کلام کی صورت سے مفہوم نہ ہو اور نہ بالفعل منطوق ہو جیسا کہ آنے والے شعر میں۔

**سوال:** اسم جلالت کو مبتداء بنائیں اور مسند محذوف کو خبر بناء کر تقدیر عبارت یوں بنائیں "اللــه خلقهن " یہ بھی حذف مسند کی مثال ہی ہوگی تو پھر اسم جلالت کو فاعل بنا کر تقدیر عبارت "خلقهن الله " ماننے میں کیا مرجح و مقتضی ہے۔

**جواب:** دراصل "اتباع الاستعمال" اسکی بہترین دلیل ہے یعنی مرفوع کے فاعل ہونے اور فعل کے محذوف ہونے پر دلیل یہ ہے کہ ایسی جگہوں پر مرفوع فاعل ہی ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان "ولـئن سئلتهم من خلق السمٰوات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم ۔قل يحييها الذى انشأها اول مرة۔ بس اتباع الاستعمال سے ثابت ہو گیا کہ مرفوع فاعل ہے اور محذوف فعل ہے۔

**سوال:** آپ کی بیان کردہ دلیل کی معارض مثال بھی قرآن پاک میں اسی اسلوب کے ساتھ موجود ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "من ينـجيكم من ظلمات البر والبحر سے لیکر اس قول تک "قل الله ينجيكم منها" یہاں مرفوع مبتداء ہے فاعل نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ مرفوع کو مبتداء بنانا بھی قرآنی استعمال کی اتباع ہی ہوگی لہٰذا آپکا یہ دعویٰ درست ثابت نہ ہوا کہ ایسے مقام پر مرفوع فاعل ہوتا ہے۔

**جواب:** اول استعمال اکثر ہے اور ثانی قلیل اور **قاعدہ** ہے کہ "الحكم للاكثر والقليل كالمعدوم " لہٰذا محتمل کو اکثر پر حمل کرنا قلیل پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے۔

**سوال:** ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ مرفوع کو مبتداء بنانا اولیٰ ہے کیونکہ جب مرفوع میں فاعل یا مبتداء ہونے کا احتمال دائر ہو جائے کہ ان دونوں میں سے کلام میں باقی فاعل ہو اور اس کا فعل محذوف یا مبتداء کلام میں باقی رہے اور خبر محذوف ہو تو مبتداء والے احتمال کی پیروی اولیٰ ہے کیونکہ "مبتداء" خبر کا عین ہوتی ہے تو محذوف کا عین کلام میں ثابت ہونے کے سبب محذوف کالعدم ہو کر مذکور کے حکم میں ہو گیا بخلاف فعل کے کیونکہ وہ فاعل کا غیر ہوتا ہے تو فاعل کے کلام میں باقی رہنے سے محذوف مذکور کی طرح نہیں ہو سکے گا کیونکہ فعل کا کوئی عین (یا کوئی قائم مقام) کلام میں باقی نہیں ہوگا۔ معلوم ہوا کہ اسم جلالت کو مبتداء اور اس کا مسند محذوف ماننا قاعدہ مذکورہ کے سبب اولیٰ و افضل ہے۔

**جواب:** ہم کہتے کہ آپ کی بیان کردہ اولویت فاعل کے اصل المرفوعات ہونے کے معارض ہے تو فاعل کا اصل المرفوعات ہونا بالاتفاق صحیح ہے

تو کلام میں باقی رہنے والے مرفوع کا اصل مرفوعات پر محمول کرنا ہی اولی ہوگا کیونکہ یہی سب سے معتبر مرفوع ہے۔

**سوال:۔** مثال مذکور میں مرفوع کو فاعل ماننے سے سوال وجواب میں عدم مطابقت لازم آتی ہے کیونکہ سوال میں مبتداء یعنی جملہ اسمیہ پر مشتمل ہے جبکہ جواب جملہ فعلیہ (لیقولن اللہ) سے ہوگا اور جواب کا سوال کے غیر مطابق ہونا جائز نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اسم جلالت فاعل نہیں ہے بلکہ مبتداء ہے اور اسکی خبر محذوف ہے۔

**جواب:۔** جواب کا عدم المطابقت للسوال ہونا مطلقاً ناجائز نہیں بلکہ اس وقت ناجائز ہے جب وہ کسی نکتہ پر مشتمل نہ ہو۔ یہاں ترک مطابقت ضروری تھی کیونکہ اگر رعایت مطابقت ملحوظ رہتی تو تقدیم مسند الیہ کے سبب تقویت حکم کا وہم پیدا ہوجاتا اور یہ لائق مقام نہیں تھا کیونکہ تقویت مشکوک یا منکر کے معاملہ میں لائی جاتی ہے اور شکوک وانکار اس مقام کے غیر مناسب تھے کیونکہ یہ مقام کفار کی شناعت وبرائی کے بیان میں ہے کہ انھوں نے اللہ تعالی کے خالق ارض وسما ہونے کا اعتراف کرتے ہوئے بھی غیر اللہ کی عبادت کی۔ لہٰذا سوال وجواب میں مطابقت کی رعایت مقتضی مقام نہیں تھی لہٰذا عدم مطابقت سے شناعت لازم نہ آئی فلا اعتراض علی الماتن۔

**أَوْ مُقَدَّرٍ نَحْوُ ع لِيُبْكَ يَزِيْدُ ضَارِعٌ لِّخُصُوْمَةٍ۔ وَفَضْلُهُ عَلٰى خِلَافِهِ بِتَكْرَارِ الْاِسْنَادِ اِجْمَالًا ثُمَّ تَفْصِيْلًا وَبِوُقُوْعِ نَحْوِ يَزِيْدُ غَيْرَ فُضْلَةٍ وَبِكَوْنِ مَعْرِفَةِ الْفَاعِلِ كَحُصُوْلِ نِعْمَةٍ غَيْرِ مُتَرَقَّبَةٍ لِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُطْمِعٍ فِيْ ذِكْرِهِ۔**

**﴿ترجمہ﴾** یا کلام کا کسی سوال مقدر کا جواب واقع ہونا (بھی حذف مسند کا قرینہ ہے) مثلاً مصرع (کا ترجمہ) چاہیے کہ یزید کو رویا جائے جو خصومت وجھگڑے کے وقت ذلیل عاجز ہونے والا ہے۔ اور اسکی فضیلت اس کے خلاف پر اولاً اسناد کی اجمال کے سبب پھر تفصیل کے سبب ہے اور یزید جیسے کے غیر فضلہ واقع ہونے کے سبب ہے اور اس سبب کہ فاعل کی معرفت نعمت غیر مترقبہ کے حصول کی طرح ہوتی ہے کیونکہ کلام اس کے ذکر کی امید دلانے والا نہیں تھا۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سوال محقق کی طرح سوال مقدر کے جواب میں واقع ہونے والا قرینہ بھی حذف پر دلیل ہوتا ہے۔ نیز متن میں لیبک کو مجہول پڑھنے پر ہونے والے اعتراض کا دفیعہ بھی ذکر کیا ہے جیسا کہ تشریح میں مذکور ہے۔

**﴿۔۔۔۔۔قولہ او مقدر نحو لیبک یزید** الخ۔ سوال مقدر سے ایسا سوال مراد ہے جو کلام کی صورت سے مفہوم نہ ہو اور نہ بالفعل منطوق ہو تو گویا کہ کہا گیا کہ من یبکیہ (کس کو رویا جائے) جواباً کہا گیا "یزید" کو رویا جائے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں ایسا بھی ممکن ہے کہ شعر میں بالکلیہ حذف ہی نہ ہو بایں صورت کی یزید منادی ہو اور عبارت یوں بنے "لیبك یا یزید لفقدك ضارع" یعنی اگر لیبک معروف ہو تو ضارع فاعل ورنہ نائب فاعل بنے گا۔

**﴿۔۔۔۔۔قولہ وفضلہ علی خلافہ** الخ۔

**سوال:۔** قول مذکور سے ماتن خود اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شاعر نے ایسی ترکیب کی طرف کیوں عدول کیا جس میں حذف مسند کا مقتضی پایا جارہا ہو حالانکہ اصل پر عمل کرنا بھی ممکن تھا یعنی لیبک مبنی للفاعل ہو اور اس سے استقامت وزن میں بھی کوئی خرابی لازم

نہیں آتی کہ یزید مفعول اور ضارع "لیبکی" کا فاعل ہو کما مر تو مسند اور مسند الیہ میں سے کسی کا بھی حذف لازم نہ آتا۔

**جواب۔ ﴿اولاً﴾** حاصل جواب یہ ہے کہ شاعر نے جس انداز ترکیب (معدول) کی طرف عدول کیا ہے وہ اعتراض میں مذکور انداز (معدول عنہ) سے راجح ہے اگرچہ یہ ترجیح من کل الوجوہ نہیں مگر حاصل بالمقصود ہونے میں یہی مرجح ہے کہ شاعر کا ضارع کو فاعل اور یزید کو مفعول بنانے سے یہ بات راجح ہے کہ جب یبکی کو مبنی للمفعول استعمال کیا تو تکرار اسناد حاصل ہو گیا کیونکہ جب لیبکی مبنی للمفعول بولا گیا اور اس کا اسناد مفعول کی طرف کیا گیا تو سامع کو معلوم ہو گیا کہ یہاں کوئی باکی (رونے والا) بھی ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ "**المسند الی المفعول لابدلہ من فاعل محذوف اقیم المفعول مقامہ**" (مفعول کی طرف مسند ہونے والے کے لئے کسی فاعل محذوف کا ہونا ضروری ہوتا ہے تاکہ مفعول بہ اس کے قائم مقام بن سکے)۔ یہاں سے اسناد اجمالاً مستفاد ہو گیا اور پھر نائب فاعل کی طرف اسناد کیا تو تفصیلاً متکرر ہو گیا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ متکرر نفس و دل میں واقع ہونے کے اعتبار سے زیادہ مؤکد و زیادہ قوی ہوتا ہے اور اوکد و اقوی کی رعایت غیر اوکد و غیر اقوی کی رعایت سے راجح ہوتی ہے معلوم ہوا کہ اگر اس انداز ترکیب کا عکس لایا جاتا تو مطلوب اس تاکید و تقویت کے ساتھ حاصل نہ ہو سکتا تھا کیونکہ اجمال نے شوق دلا دیا تھا اور **قاعدہ** ہے کہ "**الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلاتعب**" کما مر۔ **﴿ثانیاً﴾** مبنی للفاعل ہو تو بظاہر اجتماع ضدین و متنافیین بھی لازم آئیگا کیونکہ جب یزید کو مفعول بنائیں گے تو وہ فضلہ ہو گا اور اس کے فضلہ ہونے کا تقاضا ہو گا کہ اس سے ضارع (فاعل) اہم ہے اور پھر جب مفعول کو ہی مقدم کریں تو تقدیم مفعول کا تقاضا ہو گا کہ یزید (مفعول) اہم ہو تو یہ بظاہر اجتماع متنافیین ہے جو کہ جائز نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ شاعر نے جو اسلوب اختیار کیا وہ صحیح ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** ہمارے بیان کردہ انداز ترکیب سے ایک اور فائدہ بھی حاصل ہوتا ہے کہ کلام میں جس نے فضلہ بننا ہو اس کا نائب فاعل بن کر غیر فضلہ ہونا اور پھر نائب کے بعد فاعل کی معرفت کا بھی حاصل ہو جانا یہ گویا نعمت غیر مترقبہ کی طرح ہے کیونکہ اول کلام (لیبک یزید) فاعل کے ذکر سے ناامید کر دیتا ہے اور پھر ضارع کا ذکر اس باکی کا پتہ دیتا ہے اور **قاعدہ** ہے کہ "**الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلاتعب**" بخلاف احتمال اول یعنی مبنی للفاعل کے کیونکہ وہاں فاعل کی معرفت مترقبہ ہوتی ہے کہ **قاعدہ** "**کل فعل لابدلہ من فاعل**" ہر فعل کے لئے فاعل کا ہونا لازم ہے۔ وجوہ مذکورہ سے شاعر کے انداز ترکیب کی اولویت ثابت ہو گئی۔

**﴿قولہ بتکرر الاسناد اجمالا الخ۔**

**سوال۔** ماتن کے کلام کی ظاہری عبارت فساد کو لازم ہے کیونکہ ماتن کے ظاہر کلام سے یہ بات مفہوم و متبادر الی الفہم ہے کہ ماتن کا قول "**اجمالا ثم تفصیلاً**" یہ "تکرر" کے معمول ہوں جس کا مطلب یہ ہوا کہ مبنی للمفعول کی صورت میں پہلے اجمالاً متکرر ہوتا ہے اور پھر تفصیلاً متکرر ہوتا ہے اور تکرار کے تحقق و ثابت ہونے کی اقل مقدار دو مرتبہ اسناد کا ہونا ہے تو دو اسناد اجمال سے اور دو تفصیل سے ہونے کا مطلب ہوا کہ وہاں چار مرتبہ اسناد کا تکرار ہوا ہے اور یہ بات خلاف واقع ہے کیونکہ وہاں تو صرف دو مرتبہ ہی اسناد متکرر ہوا ہے کما مر آنفاً۔

**جواب۔** یہ دونوں "تکرر" کے متعلق ہی نہیں بلکہ یہ فعل محذوف کے معمول یعنی مفعول مطلق واقع ہو رہے ہیں اور تقدیر عبارت یوں ہے "**اجمل الاسناد اجمالا و فصل الاسناد تفصیلاً**" الخ۔

**سوال۔** کلام میں تو صرف اسناد تفصیلی یعنی "ضارع" ہی متحقق ہے اور اسناد اجمالی غیر متحقق و غیر واقع ہے یعنی شعر مذکور میں ایسی کوئی چیز نہیں پائی

جارہی جس سے یہ بات معلوم ہو کہ "یبکی" کا اسناد ضارع کی طرف اجمالا ہوا ہے، ہاں یبکی مبنی للمفعول سے باکی کی طرف اسناد اجمالا مفہوم ہے مگر ضارع کی طرف تو فقط تفصیلی اسناد ہے، اجمالی غیر موجود ہے لہذا اس کا اعتبار کیسے کیا جاسکتا ہے۔

جواب　اگر اسناد اجمالی غیر واقع بالفعل ہے مگر کلام اسکی طرف مشیر ومشعر ہے یعنی یبکی مبنی للمفعول جس باکی کی طرف پر اجمالا دلالت کرتا ہے اس سے ضارع مذکور ہی مراد ہے اور قاعدہ ہے کہ " المشعر به الكلام كالواقع فى الكلام " کہ کلام میں جس کی طرف اشارہ پایا جارہا ہے گویا کہ وہ کلام میں موجود بھی ہے۔ فلا اعتراض۔

**وَأَمَّا ذِكْرُهُ فَلِمَا مَرَّ وَأَنْ يَتَعَيَّنَ كَوْنُهُ اسْمًا أَوْ فِعْلًا وَأَمَّا إِفْرَادُهُ فَلِكَوْنِهِ غَيْرَ سَبَبِيٍّ مَعَ عَدَمِ إِفَادَةِ تَقَوِّي الْحُكْمِ۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور بہر حال مسند کو ذکر کرنا تو انہیں امور کے سبب ہے جو گزر چکے یا تا کہ اس کا اسم یا فعل ہونا متعین ہو جائے۔ اور مسند کو مفرد لانا تو وہ اس کے حکم کی تقوی کا فائدہ نہ دینے کے ساتھ غیر سببی ہونے کے لئے ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن قول مذکور سے مسند کے دو مزید احوال کو بیان کرنا چاہتے ہیں یعنی احوال مسند میں سے ذکر مسند بھی ہے اور ذکر مسند کے مرجحات وہی ہیں جو مسند الیہ کی بحث میں مذکور ہو چکے اور ماتن نے مسند کو مفرد لانے کے احوال کے مرجحات کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ مسند کو مفرد یعنی غیر جملہ اس لئے لایا جاتا ہے تا کہ وہ غیر سببی ہو کر تقویت حکم کا فائدہ نہ دے۔ التفصیل فی التشریح۔

﴿۔۔۔۔**قولہ واما ذکرہ** الخ۔ ماتن ذکر مسند کے مرجحات کے لئے مسند الیہ کی بحث میں مذکور مرجحات کے ذکر کا حوالہ دے رہے ہیں۔ (1) مسند کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ جب عدول کا متقاضی قرینہ نہ پایا جارہا ہو تو مسند کو ذکر کرنا ہی اصل ہے۔ (2) قرینہ پر اعتماد کے ضعف کے سبب مثلاً خلقهن العزيز العليم ۔(3) غباوت سامع پر تعریض کے لئے جیسا کہ کسی شخص نے پوچھا "من نبيكم" تو جواب میں کہا کہ محمد نبینا۔ (4) مسند کے ذکر کے سبب مسند کا اسم ہونا یا فعل ہونا متعین ہو جائے تا کہ مسند اسمی ثبوت ودوام پر اور مسند فعلی تجدد کا فائدہ دے۔

﴿۔۔۔۔**قولہ وما افرادہ** الخ۔ مسند کو غیر جملہ بنانے کے مقتضیات ذکر ہو رہے ہیں کہ مسند کو مفرد یعنی غیر جملہ اس لئے لایا جاتا ہے تا کہ وہ غیر سببی ہو کر تقویت حکم کا فائدہ نہ دے کیونکہ اگر مسند سببی ہو مثلا زید قام ابوہ یا مفید برائے تقوی حکم ہو مثلا زید قام تو اس دونوں صورتوں میں مسند مفرد نہیں بلکہ قطعی طور پر جملہ ہوگا کیونکہ تقوی حکم تکرار اسناد سے مستفاد ہوتی ہے اور تکرار اسناد صرف جملہ کی صورت میں ممکن ہے کما مر۔

**سوال:** ماتن نے مسند کو مفرد لانے کی علت مسند کا "غیر سببی مع عدم افادة التقوى " ہونا قرار دیا جس کا مطلب ہوا کہ جہاں مسند مفرد غیر سببی ہوگا وہاں افادۂ تقوی حکم بھی حاصل نہیں ہوگا مگر زید قائم میں مسند (قائم) مفرد ہے اور مفید تقوی حکم بھی ہے تو معلول (مسند کا مفرد ہونا) پایا گیا مگر علت (عدم افادۂ تقوی حکم) نہ پائی گئی حالانکہ قاعدہ تو یہ ہے کہ "العلة والمعلول متلازمان فى الانتفاء والوجود " کہ علت ومعلول انتفاء ووجود میں متلازم ہیں یعنی جب ایک پایا جائیگا تو دوسرا بھی موجود ہوگا اور جب ایک منتفی ہو جائیگا تو دوسرا بھی منتفی ہو جائیگا۔

**جواب: ﴿اولاً﴾** زید قائم کا مفید تقوی حکم ہونا غیر مسلم کیونکہ یہ مفید للتقوی نہیں بلکہ مفید للتقوی ہونے کی قریب ہے یعنی زید قائم تقوی حکم

میں ''زید قام (جو قطعاً مفید للتقوی) کے قریب ہے کیونکہ جب اسمیں ضمیر کو متضمن ہونے کا اعتبار کریں گے تو یہ مفید للتقوی ہوگا کہ ضمیر کی طرف اسناد کے سبب تکرار اسناد حاصل ہوا ہے جس نے تقوی حکم کا فائدہ دیا اور جب اسمیں خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کا اعتبار کریں گے تو اسمیں تکرار اسناد متحقق نہ ہوسکے گا لہٰذا یہ غیر مفید للتقوی والے امور میں داخل ہوگا بس دونوں احتمالات کا اعتبار کر کے اسے قریب للتقوی کہہ دیا گیا کمامر۔ لہٰذا اس کا مفید تقوی ہونا غیر مسلم ہے **﴿ثانیاً﴾** افادہ تقوی سے بلاشبہ افادہ تقوی یعنی تقوی کامل مراد ہے جو کہ یہاں مفقود ہے یعنی زید قائم میں جو تقوی حکم حاصل ہے وہ بلاشبہ نہیں ہے بلکہ شبہ کے ساتھ ہے کمامر آنفاً۔

**سوال:۔** ماتن نے مسند کے مفرد ہونے کی علت عدم افادہ تقوی قرار دیا جس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ اگر مسند جملہ ہوگا تو مفید تقوی ہوگا تو اس پر مثال مذکور سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ''المفہوم عرفت عرفت ''میں مسند مفرد ہے کیونکہ وہ فقط فعل ہے مگر یہ بالاتفاق مفید تقوی ہے اور ایسے ''ان زیدا عارف ''میں صرف تاکید (ان حرف تحقیق) کے سبب تقوی حکم پائی جارہی ہے مگر عارف جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے کمامر حالانکہ آپ کے بیان سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مفید تقوی ہونا جملہ کی علت ہے تو جہاں مفید تقوی پایا جائیگا وہاں مسند کا جملہ ہونا بھی متحقق ہوجائے گا۔ یہاں علت (مفید تقوی حکم ہونا) معلول (مسند کا جملہ ہونے) کے بغیر پائی گئی جو کہ جائز نہیں ہے۔ کمامر آنفاً۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾**۔ خلاصہ جواب اول یہ ہے کہ افادۂ تقوی حکم میں مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے اصل عبارت یوں تھی کہ مع عدم افادۃ الترکیب تقوی الحکم یعنی نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ نہ دے رہی ہو جبکہ یہاں تکرار کے سبب تقوی حکم ہو رہی ہے لہٰذا یہ جملہ نہیں ہوگا کیونکہ نفس ترکیب سے تقوی حکم مستفاد نہیں ہو رہی بلکہ تکرار سے مستفاد ہے اور تقوی حکم ہونے کے سبب یہ مسند ''مفرد مذکور'' مفید سے بھی خارج ہوجائیگا۔ **﴿ثانیاً﴾** جواب ثانی کا خلاصہ یہ ہے کہ تقوی حکم سے اصطلاحی تقوی حکم مراد ہے جو حکم کو مخصوص طریقہ کے ساتھ مؤکد کرنے کا نام ہے یعنی وحدت مسند کے ساتھ اسناد کا تکرار ہو تو المفہوم عرفت عرفت اس سے خارج ہوگئے کیونکہ یہاں مسند واحد نہیں بلکہ متعدد ہیں۔ یہ دونوں جواب علامہ تفتازانی کے مختار ہیں۔

**سوال:۔** ماتن کا کلام اس بات کی طرف متبادر الی الفہم ہے کہ مسند کا غیر سببی اور غیر مفید للتقوی ہونا مسند کے مفرد ہونے کی علت ہے حالانکہ کبھی مسند غیر سببی اور غیر مفید للتقوی ہوتا ہے مگر وہ مفرد نہیں ہوتا مثلاً انا سعیت فی حاجتك ،ورجل جاء نی اور ماانافعلت ھٰذا وغیرہ امثلہ کہ جب ان سے تخصیص مراد ہو اور تقوی حکم مراد نہ ہو کمامر۔ یہاں علت (غیر مفید للتقوی ہونا) معلول (مسند کے مفرد ہونے) کے بغیر پائی گئی جو کہ جائز نہیں کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ'' العلۃ والمعلول متلازمان فی الثبوت والانتفاء ''یعنی علت ومعلول ثبوت وانتفاء میں ایک دوسرے کو لازم ہیں جب ایک ثابت ہوگا تو دوسرا بھی ثابت ہوجائیگا اور جب ایک کی نفی ہوگی تو دوسرا بھی منفی ہوجائیگا جبکہ یہاں علت (غیر مفید للتقوی ہونا) تو پائی جارہی ہے مگر معلول (مسند کا مفرد ہونا) نہیں پایا جارہا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ کمامر غیر واحد۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** ہم تسلیم کرتے ہیں ان امثلہ سے تخصیص ہی مقصود ہے مگر یہ نہیں مانتے کہ یہ مفید تقوی نہیں ہیں کیونکہ ان تمام امثلہ میں تکرار اسناد پایا گیا جو کہ تقوی حکم کے لئے مشروط ہے لہٰذا تقوی حکم لازماً پایا گیا۔ فرق اتنا ہے کہ تخصیص حاصل بالمقصود ہے اور تقوی حکم حاصل بالتبع ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** ہم مان بھی لیں کہ قصد تخصیص کے وقت تقوی حکم مفید نہیں ہوسکتی تو پھر ہمارا جواب یہ ہے کہ مسند کا مفرد ہونا معلول وملزوم ہے

اور غیر سببیت اور عدم مفید تقوی ہونا مفرد کا لازم وعلت ہے تو جہاں مسند کا مفرد ہونا متحقق ہوگا وہاں علت بھی متحقق ہو جائیگی مگر جہاں علت پائی جائے وہاں معلول کا تحقق لازم نہیں کیونکہ معلول (افراد مسند) تو علت پر مقصور ہے مگر علت معلول پر مقصور نہیں کیونکہ یہ علت ناقصہ ہے جو معلول کے تحقق کو لازم نہیں ہوتی لہٰذا ان امثلہ میں علت کی موجودگی معلول کو مستلزم نہ ہوئی۔ بالالفاظ دیگر یہ علت ''باب شرط'' کے قبیلہ سے ہے یعنی انتفاء السببیۃ اور انتفاء تقوی شرط اور افراد مشروط ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ وجود مشروط (افراد) سے وجود شرط (انتفاء السببیۃ اور انتفاء تقوی) تو لازم ہے لیکن وجود شرط (انتفاء السببیۃ اور انتفاء تقوی) سے وجود مشروط (افراد) لازم نہیں آتا۔ اب ماتن کے قول کا مطلب یہ ہوا کہ جب بھی افراد (مشروط) پایا جائیگا تو وہ انتفائے سببیت اور انتفاء تقوی کے سبب ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کہ جب بھی انتفاء سببیت اور انتفاء تقوی حکم (شرط) پایا جائے تو افراد (مشروط) بھی پایا جائے کیونکہ وجود شرط سے وجود مشروط لازم نہیں آتا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مسند جب بھی مفرد ہوگا تو اس سے غیر سببی اور غیر مفید تقوی ضرور لازم آئیگا اور جہاں مسند غیر سببی اور غیر مفید للتقوی ہوگا وہاں مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آئیگا۔ یہ علامہ نوبی کا طرز جواب ہے۔

**وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِيِّ نَحْوُ زَيْدٌ أَبُوْهُ مُنْطَلِقٌ**..................

**﴿ترجمہ﴾** اور سببی سے مراد زید ابوہ منطلق کی جیسی مثالیں ہیں.................

**﴾.....قوله والمراد بالسببی نحو** الخ۔

**سوال:۔** ماتن نے مسند سببی کی تعریف ذکر کیے بغیر اسکی مثال بیان کردی اور یہ بات قطعی ہے کہ حقائق کی تعریف مثال کے ذریعہ بیان کرنا خفا سے خالی نہیں کیونکہ مثال کے طریقے اور صورتیں بہت ہوتی ہیں۔ بس معلوم ہوا کہ ماتن کو مسند سببی کی تعریف کے ذکر کے بعد مثال بیان کرنی چاہیے تھی۔

**جواب:۔** مسند سببی اور مسند فعلی یہ صاحب مفتاح علامہ سکاکی کی اپنی بنائی ہوئی اصطلاحات ہیں کہ مفتاح العلوم کی قسم نحو میں وصف بحالہ (صفت بحالہ) کو وصف فعلی مثلاً رجل کریم، وصف بحال متعلقہ کو وصف سببی سے مثلاً رجل کریم ابوہ اور جس قسم میں علم معانی کو تحریر کیا ہے اس میں نفس ترکیب سے تقوی حکم کا فائدہ دینے والے مسند کہ جب وہ ذات مسندالیہ کے لئے ہو تو وہ مسند فعلی کہلائیگا مثلاً زید قام اور اگر وہ ذات مسندالیہ کے متعلق کے لئے ہو تو اسے مسند سببی سے موسوم کرتے ہیں مثلاً زید قام ابوہ وغیرہ اور پھر صاحب مفتاح نے انکی تفسیر ایسی چیز کے ساتھ کی جو دشواری، خفاء اور انغلاق سے خالی نہیں تھی تو ماتن نے فقط مثال پر ہی اکتفا کر دیا۔ شارح تلخیص فرماتے ہیں کہ مسند سببی کی تفسیر یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ جملہ جسے کسی ایسے عائد کے ذریعے مبتداء پر معلق کیا گیا ہو جو عائد مسندالیہ نہ بن رہا ہو مثلاً زید ابوہ منطلق یا زید انطلق ابوہ وغیرہ لہٰذا زید منطلق ابوہ مسند سببی ہونے سے خارج ہو گیا کیونکہ یہ مفرد ہے، جملہ نہیں ہے کہ صیغہ صفت کا فاعل جب اسم ظاہر یا ضمیر ہو تو وہ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا مفرد ہوا جبکہ مسند سببی کا جملہ ہونا ضروری ہے کما مر غیر واحد۔۔۔۔قل هو الله احد بھی خارج ہو گیا کیونکہ یہاں تعلیق الخبر علی المبتداء تو ہے مگر راجع وعائد نہیں ہے۔۔۔۔زید قام۔۔۔زید هو قائم بھی خارج کیونکہ یہاں عائد وراجع مسندالیہ ہے جبکہ ہم نے شرط لگائی تھی کہ وہ عائد مسندالیہ نہ ہو اور زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ، زید مررت به، زید ضربت عمروا فی دارہ اور زید ضربته وغیرہ امثلہ یعنی وہ جملے جو مبتداء کی خبر واقع ہوتے ہیں اور ان میں ایک ایسا عائد ہو جو غیر مسندالیہ ہو کر مبتداء پر معلق ہو اور وہ جملے مفید تقوی بھی نہ ہوں تو وہ

مسند سببی میں داخل ہونگے۔

**سوال:۔** آپ نے کہا کہ "زید منطلق ابوہ" مسند سببی ہونے سے خارج ہے مگر علمائے معانی نے "جاء نی رجل کریم ابوہ" کو مسند سببی میں شمار کیا ہے حالانکہ یہ بھی صیغہ صفت پر مشتمل ہے جس کا مرفوع (فاعل) اسم ظاہر ہے۔ ثابت ہوا کہ ایک جگہ صیغہ صفت کو مفرد غیر سببی قرار دیا اور دوسری جگہ مسند سببی قرار نہ دینے سے دونوں قولوں میں منافات لازم آتی ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

**جواب:۔** جاء نی رجل کریم ابوہ میں وصف کو مفرد ہونے کے باوجود بھی وصف سببی اس لئے بتایا گیا کیونکہ سببی کے جملہ ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ ترکیب میں مسند واقع ہو جبکہ وصف مذکور مسند نہیں بلکہ نکرہ (رجل) کی نعت وصفت واقع ہو رہا ہے لہذا زید منطلق ابوہ میں وصف کو غیر سببی اور جاء نی رجل کریم ابوہ میں وصف کو سببی قرار دینے میں کوئی منافات نہیں ہیں فلا اعتراض۔

**﴿نوٹ﴾** امام سکاکی کے نزدیک چار قسم کے جملے مسند سببی واقع ہوتے ہیں (1) مبتداء کی خبر ایسا جملہ واقع ہو جس کی خبر فعل ہے مثلاً زید ابوہ ینطلق۔ (2) ایسا جملہ خبر واقع ہو جس کی خبر اسم فاعل ہو مثلاً زید ابوہ منطلق۔ (3) خبر ایسا جملہ ہو جسکی خبر اسم جامد ہو مثلاً زید اخوہ عمرو۔ (4) یا ایسا جملہ فعلیہ ہو جس کا فاعل اسم مظہر ہو مثلاً زید انطلق ابوہ۔ اس بیان سے مسند سببی کی تعریف کو ذکر نہ کرنے کی وجہ بھی مستفاد ہوگئی کیونکہ مسند سببی کی تعریف میں ان چاروں اقسام کو جمع کرنا دشوار ہے جس مقسم کی تمام اقسام کو کسی مادہ مشترکہ میں جمع کرنا ممکن نہ ہو تو پھر اس مقسم کی تعریف کیئے بغیر تقسیم بیان کردی جاتی ہے کما مر فی تقسیم الفصاحت والبلاغۃ۔

**وَأَمَّا كَوْنُهُ فِعْلًا فَلِلتَّقْيِيدِ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ عَلَىٰ أَخْصَرِ وَجْهٍ مَعَ إِفَادَةِ التَّجَدُّدِ كَقَوْلِهِ شعر أَوَكُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ قَبِيلَةٌ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ**

**﴿ترجمہ﴾** اور بہر حال مسند کا فعل ہونا تو تجدد کا فائدہ دینے کے ساتھ انتہائی اختصار سے تین زمانوں میں سے کسی ایک سے مقید کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً شاعر کا قول "جب بازارِ عکاظ میں کوئی قبیلہ وارد ہوتا ہے تو میری طرف اپنے سرداروں کو بھیجتے ہیں جو مجھ کو بار بار دیکھتا ہے۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن مسند کے احوال میں سے ایک اور حال کو ذکر کرنا چاہتے ہیں اور وہ حال مسند کو فعل لانا ہے اور مسند کو فعل لانا دو باتوں کے لئے ہوتا ہے۔ اول تا کہ مسند یعنی فعل کے معنی کے ایک جز ویعنی حدث کو تین زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مختصر طریقہ پر مقید کیا جاسکے۔ دوئم کہ مسند مفید تجدد (بار بار ہونا) ہو جائے۔

﴿......**قولہ واما کونہ فعلا** الخ۔ ماتن اب مسند کو فعل لانے کا مرجع بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مسند کو فعل اس لئے لایا جاتا ہے تا کہ مسند کو اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی ایک سے مقید کیا جاسکے کیونکہ فعل اپنے صیغہ وہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی ایک پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ فعل کے مفہوم کا ایک جزو ہے اور فعل تین زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ جہاں تقیید کا فائدہ دیتا ہے وہاں تجدد کا فائدہ بھی دیتا ہے کیونکہ تجدد کے دو معنی ہیں اول عدم کے بعد حصول، دوئم بطریق استمرار تھوڑا تھوڑا حاصل ہونا۔ فعل میں تجدد بمعنی اول

مراد ہے تجدد بمعنی ثانی نہ تو فعل کے مفہوم میں مراد و معتبر ہے اور نہ ہی فعل کو لازم ہے بلکہ تجدد بمعنی ثانی زمانے کو لازم ہے اور زمانہ فعل کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے تو "لازم الجزء لازم الکل" کے قاعدہ کے تحت تجدد بھی فعل کو لازم ہوا یعنی تجدد بمعنی ثانی فعل کو زمانے کے واسطہ سے لازم بلاواسطہ لازم نہیں ہے کیونکہ زمانہ ایسا کم (عرض) ہے جو غیر قار الذات ہے یعنی اس کے اجزاء وجود میں جمع نہیں ہوسکتے اور جمع نہ ہوسکنا یعنی بار بار ہوتے رہنا ہی تجدد کا معنی ہے بس ثابت ہوگیا کہ تجدد زمانے کے واسطہ سے فعل کو لازم ہے۔ بس ان دو باتوں کا فائدہ دینے کے لئے مسند کو فعل لایا جاتا ہے جبکہ اسم بغیر قرینہ کے ذاتی طور پر کسی زمانے پر دلالت نہیں کرتا اگر کسی زمانے پر دلالت کرانی مقصود ہو تو قرینہ خارجیہ لایا جاتا ہے مثلاً زید قائم الآن یا امس یا غداً۔ معلوم ہوا کہ مقصود مذکور مسند اسمی سے حاصل نہیں ہوسکتا تھا۔

﴿......قوله ک﴾......قوله اوکل ملوردت الخ۔ شعر مذکور میں مسند (یتوسم) فعل ہے جو زمانہ اور فعل کے تجدد یعنی بار بار ہونے پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہمارے ترجمہ سے ظاہر ہے۔

**وَأَمَّا كَوْنُهُ اسْمًا فَلِإِفَادَةِ عَدَمِهِمَا كَقَوْلِهِ شعر لَا يَأْلَفُ الدِّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ صُرَّتَنَا وَلٰكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ۔**

﴿ترجمہ﴾ اور بہر حال مسند کا اسم ہونا تو ان دونوں (تقیید اور تجدد) کے عدم کا فائدہ دینے کے لئے ہوتا ہے مثلاً شاعر کا قول "اور ہماری تھیلی دراہم سے محبت نہیں کرتی لیکن وہ اس سے گزرتے ہیں درانحالیکہ ہمیشہ سے چلنے والے ہوتے ہیں۔"

﴿خلاصہ﴾ ماتن قول مذکور سے مسند کے احوال میں سے ایک اور حال کا ذکر کررہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ مسند کو اسم لایا جاتا ہے تاکہ اس کے معنی کو تین زمانوں میں سے کسی سے مقید نہ کیا جائے اور نہ ہی وہ مفید تجدد ہو۔

﴿......قوله واما کونه اسما الخ۔ مسند کو اسم لانے کے مرجح و مقتضی کا خلاصہ یہ ہے کہ مسند کو اسم اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ تقیید بالازمنہ الثلاثہ اور تجدد کا فائدہ نہ دے کیونکہ اب وہ دوام وثبوت کے لئے مفید ہوگا کہ "دوام" تقیید بالازمنہ کے مقابل اور "ثبوت" تجدد کے مقابل ہے تو جب تقیید بالازمنہ اور تجدد کی نفی ہوگئی تو ان کے مقابل ثابت ہوگئے۔ مثلاً شاعر کا قول: لا یالف الدراهم المضروب صرتنا لکن یمر علیها وهو منطلق۔ شعر مذکور میں منطلق مسند اسمی ہے جو تقیید بالازمنہ اور تجدد کا فائدہ نہیں دے رہا بلکہ ان کے مقابل دوام وثبوت کو مفید ہے۔

**سوال:** شیخ عبدالقاہر جرجانی اور ماتن کے قول میں منافات وتعارض ہے کیونکہ ماتن کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اسم ثبوت ودوام پر دلالت کرتا ہے کماهو الظاهر من عبارة الماتن جبکہ شیخ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اسم تجدد وحدوث پر دلالت کرتا ہے اور ثبوت ودوام اور تجدد وحدوث میں تناقض ظاہر ہے کیونکہ تجدد وحدوث کا مطلب "عدم دوام وعدم ثبوت" ہے۔ معلوم ہوا کہ ماتن اور شیخ کے کلام میں تناقض ہے حالانکہ شیخ فن مذکور کے بانی کی حیثیت رکھتے ہیں جنکی مخالفت ماتن کے لئے صحیح نہیں ہے۔

**جواب:** ماتن اور شیخ کے کلام میں کوئی تناقض ومنافات نہیں ہے کیونکہ ماتن نے قرائن خارجیہ کے اعتبار سے اسم کے لئے ثبوت ودوام ثابت

کیا ہے اور شیخ نے اصل وضع کے اعتبار سے اسم کے لئے تجدد وحدوث ثابت کیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اسم قرائن خارجیہ کے اعتبار سے ثبوت ودوام پر اور اصل وضع کے اعتبار سے تجدد وحدوث پر دلالت کرتا ہے فلامنافات بین کلام الماتن وبین کلام الشیخ۔

**سوال:۔** اسم جب قرائن خارجیہ کے اعتبار سے دوام پر دلالت کرتا ہے تو پھر فعل کی طرح اسم کو بھی قرائن خارجیہ کے سبب استمرار تجددی پر محمول کر لینا چاہیے جبکہ آپ قرائن خارجیہ کے اعتبار کے بعد بھی اسم کے لئے استمرار تجددی کے قائل نہیں ہیں لہٰذا استمرار تجددی کو فعل میں ثابت کرنا اور اسم میں نہ ماننا ترجیح بلا مرجح ہوئی جو کہ جائز نہیں ہے۔

**جواب:۔** ترجیح بلا مرجح تب لازم آئیگی جب وجہ ترجیح موجود نہ ہو یا اسم وفعل میں دلالت کے اعتبار سے کوئی فرق موجود نہ ہو مگر یہاں وجہ ترجیح موجود ہے یعنی فعل کو استمرار تجددی کے ساتھ اس لئے خاص کیا کیونکہ فعل میں متجدِّد زمانہ پایا جاتا ہے یعنی فعل زمانے پر دلالت اور زمانے کو تجدد لازم ہے کما مر لہٰذا استمرار تجدد کے مناسب فعل ہی تھا جس کے سبب اسم میں استمرار تجدد کا قول نہیں کیا گیا۔ ہماری تقریر سے اسم وفعل کے مابین فرق بھی واضح ہو گیا یعنی اسم زمانے پر مشتمل نہیں ہوتا جبکہ فعل زمانے پر مشتمل ہوتا ہے تو جب فرق اور وجہ ترجیح موجود ہے تو پھر ترجیح بلا مرجح کا اعتراض کیسا۔

**وَاَمَّا تَقْيِيْدُ الْفِعْلِ بِمَفْعُوْلٍ وَنَحْوِهٖ فَلِتَرْبِيَةِ الْفَائِدَةِ وَالْمُقَيَّدُ فِيْ كَانَ زَيْدٌ مُنْطَلِقًا هُوَ مُنْطَلِقًا لَاكَانَ**۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿ترجمہ﴾** اور فعل کو مفعول اور اس جیسے کے ساتھ مقید کرنا تو وہ فائدہ کی زیادتی کے لئے ہوتا ہے اور مقید" کان زید منطلقا" میں منطلقا ہے کان نہیں ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن قول مذکور سے مسند کے احوال میں سے ایک اور حال کا تذکرہ فرمار ہے ہیں خلاصہ بحث یہ ہے کہ فعل یا شبہ فعل کو مفاعیل وغیرہ سے مقید کیا جاتا ہے تا کہ حکم پر ایک زائد فائدہ کا ترتب ممکن ہو سکے۔

﴿۔۔۔۔۔ **قولہ واما تقییدالفعل** الخ۔ یہاں سے ماتن فعل اور شبہ فعل کو مفاعیل خمسہ اور حال وتمیز وغیرہ میں سے کسی ایک سے مقید کرنے کا ذکر کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فعل وغیرہ کو مفعول وغیرہ کے ساتھ اس لئے مقید کیا جاتا ہے تا کہ اس تقیید پر کوئی فائدہ مرتب کیا جا سکے کیونکہ حکم جب بھی کسی خصوصیت کا اضافہ کرتا ہے تو وہ غرابت کا بھی اضافہ کر دیتا ہے اور جب بھی غرابت زائد ہوتی ہے تو افادہ بھی زائد ہو جاتا ہے مثلا کوئی شی موجود ہے تو ہم اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ "فلاں کے بیٹے فلاں نے تورات کو حفظ کیا فلاں سال فلاں مہینے اور فلاں شہر میں" دیکھیں جب بھی قید زائد ہوئی افادہ بھی زائد ہوتا گیا لہٰذا افادہ کی زیادتی کے لئے فعل وغیرہ کو مفاعیل وغیرہ سے مقید کیا جاتا ہے۔ اور قیودات سے خالی حکم موضوع کے لئے محمول کی نسبت کے فائدہ کے علاوہ کسی اور فائدہ کا اضافہ نہیں کرتا بلکہ کبھی تو نسبت بھی سامع کو معلوم نہیں ہوتی چہ جائیکہ کوئی دوسرا فائدہ حاصل ہو۔

**سوال:۔** فعل سے جب شبہ فعل وغیرہ بھی مراد تھے تو ماتن نے فقط فعل کی تخصیص کیوں کی۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** چونکہ فعل ہی اصل تھا اور اصل کا ذکر اولی ہوتا ہے۔ **﴿ثانیاً﴾** فعل سے فعل لغوی مراد ہے جو شبہ فعل وغیرہ تمام میں پایا جاتا ہے فلا محذور علی الماتن۔

**سوال:۔** فعل مذکور کو مذکورہ مفاعیل وغیرہ سے مقید کرنا تو متعلقات فعل کے مباحث سے ہے لہٰذا متعلقات فعل کو یہاں ذکر کرنا درست نہیں تھا کیونکہ اس سے "ذکر الشی فی غیر محلہ" لازم آتا ہے جو کہ غیر مستحسن ہے اور بلغاء کے ہاں رعایت استحسان واجب کا درجہ رکھتی ہے۔

**جواب:۔** متعلقات فعل ہونے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ یہ متعلقات مسند نہیں ہیں تو جب یہ متعلقات مسند بھی ہیں تو پھر "ذکر الشی فی غیر محلہ" لازم نہ آیا فلا اعتراض۔

**﴿......قوله فلتربية الفائدة** الخ۔

**سوال:۔** ماتن نے کہا کہ فعل کو مقید کرنا فائدہ کے لئے ہوتا ہے مگر فعل متعدی تو بغیر تقیید کے بھی فائدہ دیتا ہے مثلاً جب فعل متعدی کو ذکر کیا جائے تو یہ فائدہ دیتا ہے کہ یہاں کوئی مفعول بہ ہے کیونکہ فعل متعدی کا تعقل مفعول بہ کے تعقل پر موقوف ہے اور یہ بھی فائدہ دیتا ہے کہ وہاں مفعول فیہ، معہ، لہ بھی ہو سکتے ہیں لہٰذا ان اشیاء کی تقیید تربیتِ فائدہ کا سبب نہ ہوئی کیونکہ فعل متعدی میں ان اشیاء کے ذکر کرنے سے کوئی نیا فائدہ جو زائد ہو نہیں ملا۔ معلوم ہوا کہ تقیید فعل بغیر فائدہ بھی ہوگی جبکہ ماتن کا قول اس کے برعکس ہے۔

**جواب:۔** فعل متعدی کا تعقل فاعل ومفعول میں سے ہر ایک کے تعقل پر موقوف ہے مگر فرق ہے کہ فعل متعدی کی نسبت کے لئے فاعل کا ہونا ضروری ہے تو فاعل کا ذکر "اصلِ فائدہ" کے لئے ضروری ہوا اور مفاعیل پر جو تعقل ہے وہ علی العموم تمام مفاعیل کو شامل ہے مگر جب ان میں سے کسی ایک کو متعین کر لیں گے تو اس کو بخصوصہ ذکر کرنے سے اصل حکم پر زائد فائدہ یعنی تربیت فائدہ حاصل ہو جائیگا۔

**﴿......قوله والمقيد في كان زيد** الخ۔ قول مذکور سے ماتن خود ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "کان" فعل ناقص کی خبر بھی مفعول کے مشابہات سے ہے کیونکہ وہ منصوب ہے تو جب آپ کان فعل ناقص کو اس کے ساتھ مقید کرتے ہیں تو اس سے تربیت فائدہ یعنی اصل حکم سے زائد فائدہ نہیں حاصل ہوتا کیونکہ اس سے تو نفس فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ اس کے بغیر فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا چہ جائیکہ تربیت فائدہ حاصل ہو۔ ماتن کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقیید الفعل بالمفعول وغیرہ میں ہو رہی ہے اور مثال مذکور شبہ فعل کو فعل کے ساتھ مقید کرنے کی ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے کیونکہ یہاں منطلق (شبہ فعل) کو "کان" (فعل) فعل ناقص سے مقید کیا گیا ہے، فعل یا شبہ فعل کو مفعول کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا یعنی منطلقاً ہی مسند ہے اور کان فعل ناقص اسکی قید واقع ہو رہا ہے جس سے زمانہ نسبت پر دلالت کا فائدہ جو زائد علی اصل الحکم ہے حاصل ہو رہا ہے کیونکہ کان فعل ناقص صرف زمانہ پر دلالت کرتا ہے معنی حدثی پر دلالت نہیں کرتا لہٰذا زمانے پر دلالت کرنے کے لئے کان فعل ناقص کو منطلق کے لئے قید بنایا گیا ہے تا کہ منطلق زمانہ پر بھی دلالت کرے جیسے آپ کہتے ہیں کہ زید منطلق فی الزمان الماضی تو دیکھیں اس مثال میں آپ نے منطلق کو "فی الزمان الماضی" کے ساتھ مقید کر دیا جبکہ ہماری گفتگو فعل یا شبہ فعل کو مفاعیل وغیرہ سے مقید کرنے کی بابت ہے فلا اعتراض۔

**وَاَمَّا تَرْكُهُ فَلِمَانِعٍ مِّنْهَا**

**﴿ترجمه﴾** اور بہر حال فعل کی تقیید کا ترک تو وہ اس سے کسی مانع کے سبب ہوتا ہے۔۔۔۔۔

**﴿خلاصه﴾** قول مذکور سے ماتن یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت مسند کی تقیید کا ترک بھی ہے اور یہ اس وقت ہوگا جب مسند

کی تقیید کے سبب مترتب ہونے والے فائدہ سے کوئی مانع موجود ہو۔ کما سیأتی۔

﴿......قوله اما ترکه فلمانع الخ۔ مسند وفعل کی تقیید کو ترک کرنا تربیت فائدہ سے کسی مانع کے سبب ہوگا (1) مثلاً فرصت کے فوت ہونے کا خوف ہو جیسا کہ شکاری اپنے مخاطب سے "الصید محبوس، یا حبس" میں مسند کو "شراک (قید)" کے ساتھ مقید کیے بغیر کہتا ہے تا کہ کوئی لحہ ضائع کیے بغیر اور شکار کے بھاگ جانے سے یا کسی سبب مر جانے سے قبل ہی شکار کو پکڑ لیا جائے۔ (2) اس لئے بھی تقیید فعل ومسند کو ترک کر دیا جاتا ہے تا کہ حاضرین فعل کے ساتھ مختص زمانے جیسے صبح وشام وغیرہ پر اطلاع نہ پاسکیں مثلاً جاء زید اسے صباح ومساء سے مقید نہیں کیا۔ (3) فعل کے وقت مخصوص پر اطلاع نہ پاسکیں مثلاً جاء زید کو ظہر، عصر وغیرہ کے وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ (4) فعل کے مفعول پر اطلاع نہ حاصل کر سکیں مثلاً ضرب زید کہ اسے عمرو وغیرہ سے مقید نہیں کیا۔ (5) متکلم خود ہی مقیدات فعل سے بے علم ہے۔ امورہ مذکورہ ترک تقیید کے مرجحات ومقتضی ہیں۔

**وَاَمَّا تَقْيِيْدُهٗ بِالشَّرْطِ فَلِاعْتِبَارَاتٍ لَا تُعْرَفُ اِلَّا بِمَعْرِفَةِ مَابَيْنَ اَدَوَاتِهٖ مِنَ التَّفْصِيْلِ وَقَدْ بُيِّنَ ذٰلِكَ فِيْ عِلْمِ النَّحْوِ۔**

﴿ترجمه﴾ اور بہر حال فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنا تو وہ ایسے اعتبارات کے سبب ہے جو صرف شرط کے مابین تفصیل کی معرفت سے معلوم ہوتے ہیں اور یہ تفصیل علم نحو میں بیان کی گئی ہے۔

﴿خلاصه﴾ ماتن تقييد الفعل والمسند کی ایک اور صورت اور حالت "تقييد الفعل والمسند بالشرط" کو بیان کر رہے ہیں اور تقیید فعل بالشرط کے متقاضی اعتبارات وحالات ومقتضیات حروف اور اسمائے شرط کے مابین تفصیل کی معرفت ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں۔

﴿......قوله واما تقييده بالشرط الخ۔ حروف اور اسمائے شرط کے مابین تفصیل یوں ہے کہ "ان شرطیہ" شک کے ساتھ شرط فی الاستقبال کے لئے، اذا شرطیہ مع الجزم شرط فی الاستقبال کے لئے، لو شرطیہ شرط فی الماضی، مہما، متی عموم زمان کے لئے، این عموم مکان کے لئے، من اسم شرط ذوی العقول کی عمومیت کے لئے، ما اسم شرط غیر ذوی العقول کے لئے ہے وغیر ذالک لہٰذا ان ادوات شرطیہ میں سے جو مناسب مقام ہوگا اسی کا اعتبار کیا جائیگا کوئی شخص یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ وہ اگر بار بار آپ کے پاس آئیگا تو اس سے آپ کو ملال اور تکلیف ہوگی تو آپ اسکی نفی کرنے کے لئے کہیں گے "كلما جئتني ازددت فيك حبا" کہ جب جب آپ میرے پاس آتے رہیں گے میری محبت آپ کے بارے میں بڑھتی جائیگی۔ اگر کوئی عقیدہ رکھتا ہو کہ اگر کوئی اس وقت زید کے پاس آئیگا تو اسے کھانا نہیں ملے گا تو آپ ایسے خیال کی نفی کرتے ہوئے کہیں گے "متى جئت زيدا وجدت عنده طعاما" آپ جس وقت بھی زید کے پاس آئینگے تو زید کے ہاں کھانا پائیں گے۔ اگر کوئی عقیدہ رکھتا ہو کہ زید سے ہماری بیٹھک مسجد میں ہی ہو سکتی ہے تو ایسے شخص کے عقیدہ کی نفی کرتے ہوئے کہیں گے "اينما تجلس اجلس معك" کہ جہاں آپ بیٹھیں گے ہم آپ کے ساتھ بیٹھیں گے۔ اگر کوئی عقیدہ رکھتا ہو کہ آپ کسی خاص قبیلہ کے لوگوں کی ہی عزت کرتے ہیں تو آپ ایسے عقیدہ کی نفی کرتے ہوئے کہیں گے "من جاء نی اکرمته" جو بھی میرے پاس آئیگا میں اسکی عزت کرونگا۔ ان کے علاوہ کئی دوسری امثلہ کو بھی ایسے ہی قیاس کر لیا جائے۔

**سوال:** ماتن کے لئے مناسب اوراولی یہ تھا کہ اس بحث کوترک تقیید فعل کی بحث سے قبل ذکر کرتے اورترک تقیید کی بحث کو مؤخر کرتے تا کہ قیودات وجود یہ کے ساتھ مقید کرنے کی بحث ایک ہی طریقہ پر رہتی نیز مصنف اس بحث کوترک تقیید کی بحث سے مؤخر کیسے کر سکتے ہیں حالانکہ تقیید بالشرط "تقیید بالمفعول" کی قوت میں ہے لہٰذا اس بحث کوتقیید الفعل بالمفعول کی بحث کے ملاحق ہی ذکر ہونا چاہیے تھا۔کماسیاتی۔

**جواب:** دراصل تقیید بالشرط کچھ ایسی تفصیل کی محتاج تھی جو ترک تقیید سے مؤخر کر کے ہی حاصل ہو سکتی تھی اگر چہ ترک تقیید سے قبل ذکر کرنا ہی مناسب تھا۔کماسیاتی۔

**﴿افادہ﴾** اہل عربیہ اوراہل مناطقہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں کہ آیا فقط جزاء مقصود بالافادہ ہے یا شرط و جزاء کا مجموعہ مقصود بالافادہ ہے۔

**اہل عربیہ** کہتے ہیں کہ مقصود بالافادہ فقط جزاء ہے اورنفس شرط اس کے لئے قید ہے یعنی شرط "حکم جزا" کے لئے اس مفعول کی طرح ہے جس سے فعل کو مقید کیا جاتا ہے گویا شرط و جزاء (ان جئتنی اکرمك) کی عبارت یوں تھی اکرمك وقت مجیئك ایای تو جس طرح مفعول صدق وکذب کا احتمال نہیں رکھتا اسی طرح شرط بھی صدق وکذب کا احتمال نہیں رکھے گی کیونکہ ادات شرط نے اسے خبریت اوراحتمال صدق وکذب سے نکال دیا ہے۔اسی قول کی طرف ماتن کا کلام مشیر ہے۔اس مذہب پر دواعتراض وارد ہوتے ہیں۔(الف) "شرط" جب صدق وکذب کا احتمال نہ رکھے گی تو وہ خبریت سے خارج ہوگئی مگر انشائیت میں داخل نہ ہوگی کیونکہ انشاء کی ایسی کوئی قسم نہیں۔معلوم ہوا کہ جملہ شرطیہ خبر اور نہ ہی انشاء ہوا اور یہ باطل ہے کیونکہ جملہ کی بنیادی دو قسمیں ہیں ایک خبریہ اور دوسرا انشائیہ تیسری قسم کا کوئی جملہ نہیں جس میں سے شرطیہ کو شمار کیا جائے۔اس کا جواب یہ دیا گیا کہ جملہ شرطیہ کا خبریہ وانشائیہ ہونے کا مدار جزاء پر ہے اگر جزاء خبر ہے کمامر تو جملہ خبریہ اور اگر جزاء انشاء ہے مثلاً ان جائك زید فاکرمه تو جملہ شرطیہ "انشائیہ" ہوگا۔(ب) دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ فقط جزاء کا مقصود بالافادہ ہونا اور شرط کا اسکی قید بننا جملہ فعلیہ میں تو صحیح ہے مگر اسمائے شرطیہ کہ ان میں جملہ اسمیہ ہوتا ہے جس میں شرط مبتداء اور جزاء اسکی خبر ہوتی ہے وہاں شرط جزاء کی قید نہیں بن سکتی کیونکہ یہاں مجموع کلام مقصود بالافادہ ہے کما ہو الظاہر کیونکہ خبر من حیث الخبر کلام نہیں ہوتی تو شرط کی جزاء تو بدرجہ اولی غیر کلام ہوگی۔بعض حضرات نے اس کا جواب یوں دیا کہ جملہ اسمیہ ہماری بحث سے مستثنیٰ ہے کیونکہ ہماری مراد جملہ شرطیہ سے جملہ شرطیہ فعلیہ ہے کیونکہ یہ جملہ فعلیہ کی صورت میں ہی متحقق ہوتی ہے۔

**اہل مناطقہ** کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ شرط و جزاء دونوں میں سے کوئی بھی اکیلا،اکیلا صدق وکذب کا محتمل نہیں ہے کیونکہ شرط و جزاء میں سے ہر ایک کو ادات شرط نے اسکی اصل (خبر) سے نکال دیا ہے۔کلام خبری جو صدق وکذب کا محتمل ہے وہ شرط و جزاء کا مجموعہ ہے یعنی شرط و جزاء میں سے ہر ایک پر کلام موقوف ہوتا ہے اس لئے انھیں ذکر کیا جاتا ہے۔دونوں مذہبوں کے اختلاف کا ماحصل یہ ہے کہ جملہ شرطیہ مثلاً "کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود" جملہ شرطیہ میں چونکہ مقصود بالافادہ خبر ہے اور "فعل شرط" قید ہے تو اس جملہ میں طلوع شمس کے تمام اوقات میں نہار کی موجودگی کا حکم لگایا گیا ہے تو محکوم علیہ فقط نہار اور محکوم بہ فقط موجود ہوگا اور طلوع شمس اسکی قید ہوگا۔یہ اہل عربیہ کے قول کا نتیجہ ہوا اوراہل مناطقہ کے نزدیک طلوع شمس کے سبب وجود نہار کے لزوم پر حکم لگایا گیا ہے لہٰذا محکوم علیہ "طلوع شمس" ہوا اور محکوم بہ "وجود نہار" ہوا۔دونوں مذہبوں کے اعتبارات سے بہت سے فرق پائے گئے مثلاً کلام،حکم،محکوم علیہ اور محکوم بہ سب کے سب مختلف ہوجاتے ہیں۔

**سوال:۔** اہل عربیہ اور اہل مناطقہ کے مذاہب میں فرق کیا ہوا؟۔مآل تو دونوں کا ایک ہے کیونکہ ایک کے مذہب پر فعل شرط صدق وکذب کا مفید نہیں ہے اور جزاء مفید صدق وکذب ہے جبکہ دوسرے کے مطابق فعل شرط وجزاء اکیلے، اکیلے صدق وکذب کے احتمال نہیں رکھتے دونوں کا مجموعہ صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ بات تو یقینی طور پر ثابت ہوگئی کہ صدق وکذب کا احتمال وعدم ضرور پایا جارہا ہے۔

**جواب:۔** فرق یہ ہے کہ اہل عربیہ کے نزدیک شرط جزاء کے لئے بعض تقدیرات کے ساتھ مخصص ہے حتی کہ تقیید بالشرط نہ ہوتی تو جزاء میں حکم تمام تقدیرات کے ساتھ عام ہوجاتا لہٰذا اس کے مفہوم کی تقیید مفہوم مخالف کے طور پر ہوگی جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اور اہل منطق کے نزدیک جملہ شرطیہ قضیہ حملیہ کے جزء کی طرح ہے کہ وہ جزء اکیلا اصلا کسی حکم کا فائدہ نہیں دیتا لہٰذا شرط بعض تقدیرات کے ساتھ مخصص للجزاء نہیں ہوگی لہٰذا مفہوم مخالف بھی معتبر نہیں ہوگا بلکہ اس سے خاموش رہے گا جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔

**سوال:۔** شرط کا اطلاق جملہ شرطیہ یعنی فعل شرط وجزاء اور ایسے ہی ادات شرط اور فعل شرط (دو) کے مجموعہ پر غیر معروف وغیر معہود ہے۔ معہود ومعروف طریقہ پر شرط کا اطلاق فعل شرط، ادوات شرط اور تعلیق بالشرط تینوں کے مجموعہ پر ہوتا ہے اور ماتن کے کلام میں شرط سے ''جملہ شرطیہ'' مراد ہے اور یہ غیر معروف ہے نیز ''ادواتہ'' کی ضمیر اسی لفظ شرط کی طرف راجع ہے جس سے جملہ شرطیہ مراد ہے تو اب معنی ہوا کہ ''جملہ شرطیہ کے ادوات'' حالانکہ ''ادوات (حروف)'' شرط کے ہیں جملہ شرطیہ کے نہیں ہوتے کما ہو الظاہر نیز اگر مرجع ضمیر (شرط) بمعنی فعل شرط بھی ہو تو بھی ادوات شرط اور فقط فعل شرط کے مجموعہ پر شرط کا اطلاق لازم آیا اور یہ بھی غیر معہود وغیر معروف ہے۔

**جواب:۔** دراصل یہاں صنعت استخدام ہے یعنی ماتن کے قول ''بالشرط'' سے جملہ شرطیہ مراد ہے اور ''ادواتہ'' کی ضمیر شرط کی طرف لوٹا کر صنعت استخدام کے طریقہ پر تعلیق مراد ہے اب معنی یہ ہوا کہ فعل کو جملہ شرطیہ کے ساتھ مقید کرنا تو وہ ایسے اعتبارات کے سبب ہے جنکی معرفت تعلیق کے حروف کی معرفت پر موقوف ہے لہٰذا اعتراض مذکور لازم نہ آیا کیونکہ لفظ شرط اور ضمیر سے شے واحد مراد نہیں کہ غیر معہود اور غیر معروف شے کا اطلاق لازم آئے۔

**وَلٰكِنْ لَابُدَّ مِنَ النَّظْرِ هٰهُنَا فِىْ اِنْ وَاِذَا وَلَوْ۔ فَاِنْ وَاِذَا لِلشَّرْطِ فِى الْاِسْتِقْبَالِ لٰكِنْ أَصْلُ اِنْ عَدَمُ الْجَزْمِ بِوُقُوْعِ الشَّرْطِ وَأَصْلُ اِذَا الْجَزْمُ۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور لیکن یہاں ان، اذا اور لو میں غور کرنا ضروری ہے تو ان اور اذا مستقبل میں شرط کے لئے مستعمل ہیں لیکن ان شرطیہ میں وقوع شرط کا عدم جزم اصل ہے اور اذا شرطیہ میں وقوع شرط کا جزم اصل ہے۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن ماقبل کلام سے پیدا ہونے والے ابہام کو دور کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب آپ کہتے ہیں کہ ادوات شرط کے اعتبارات، حالات اور مقتضیات کی معرفت علم نحو میں بیان کیے جانے والے معانی ومفاہیم کے بیان پر موقوف ہے تو پھر انہیں اغراض پر اکتفاء کرنا چاہیے تھا اور آپ اس فن میں ان کے بیان سے پرہیز کرتے تا کہ اختصار باقی رہتا۔ دفع ابہام کا خلاصہ یہ ہے کہ یقیناً اکثر کے معانی علم نحو میں مفصل مذکور ہیں مگر بالخصوص تین ''ان شرطیہ، اذا شرطیہ اور لو شرطیہ'' کہ علم نحو میں انکی اتنی تفصیل مذکور نہیں کہ جو علم معانی میں کام آسکے لہٰذا ان تین کو علم معانی میں مفصل تحریر کرنا بھی ضروری تھا۔ والتفصیل فی الشرح۔

﴿……**قولہ ولکن لابد من النظر فیھا** الخ۔ماتن اب حروف شرط میں سے چند ایسے ادوات کو ذکر کر رہے ہیں جن کے متعلق علم نحو میں اتنی خاص بحث نہیں ہوتی مثلاً "لو کے برخلاف" "ان شرطیہ اور اذا شرطیہ" استقبال میں مشترک اور ان شرطیہ عدم جزم بوقوع الشرط اور اذا شرطیہ جزم بالوقوع میں مفترق ومتفارق ہیں اور جزم بلاوقوع الشرط میں بھی دونوں مشترک ہیں۔تو ان شرطیہ کے عدم جزم کے سبب حکایت یا اور کسی قسم کی تاویل کے بغیر اپنے معنی اصلی یعنی حقیقت لغویہ پر اللہ تعالی کے کلام میں واقع نہیں ہوسکتا کیونکہ اللہ تعالی اشیاء کو ان کے حقائق ذاتیہ سے جانتا ہے لہٰذا اللہ تعالی کے حق میں کسی بھی چیز کے بارے میں شک وتردد محال وباطل ہوا۔خلاصہ یہ ہے کہ فعل کی پانچ حالتیں ہیں (1) متکلم کو مستقبل میں وقوع شرط کا جزم ویقین ہو۔(2) متکلم کو مستقبل میں وقوع شرط کا گمان ہو۔ان دونوں حالتوں میں "اذا شرطیہ" مستعمل ہوگا۔(3) متکلم مستقبل میں وقوع شرط سے برابری کے طور پر متردد ہو یعنی نہ وقوع کا گمان ہو نہ عدم وقوع کا گمان ہو(4) متکلم کو عدم وقوع الشرط کا گمان اور وقوع شرط کا وہم ہو۔ان دونوں حالتوں میں "ان شرطیہ" مستعمل ہوگا(5) متکلم کو مستقبل میں عدم وقوع شرط کا جزم ہو کیونکہ وجود فعل محال ہے۔ اس پانچویں حالت میں "ان اور اذا" میں سے کوئی بھی استعمال نہیں ہوتا کیونکہ یہاں تعلیق سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا لہٰذا معلوم ہوا کہ ان اور اذا محال پر داخل نہ ہونے میں مشترک ہوئے اور اس قسم کو مجزوم بعدم الوقوع کے نام سے پکارا جاتا ہے۔یہ اس کا اصل استعمال تھا مگر کبھی کسی نکتہ کی وجہ سے اس کے خلاف بھی ہوجاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالی کے فرمان "قل ان کان للرحمن ولداً" کے تحت آرہا ہے۔تو ان شرطیہ مشکوک اور متوہم الوقوع کے ساتھ منفرد ہے اور اذا متیقن اور مظنون بالوقوع کے ساتھ منفرد ہے لہٰذا ماتن کا قول "عدم جزم" شک،توہم،ظن اور الجزم بعدم الوقوع چاروں کو شامل ہے کیونکہ یہ چاروں عدم جزم ہیں لیکن ان میں عدم جزم سے فقط پہلی دو (مشکوک اور متوہم الوقوع) مراد ہیں اگرچہ "عدم جزم" چاروں کو شامل ہے۔

**سوال:۔** علمائے نحو فرماتے ہیں کہ ان شرطیہ جس طرح عدم جزم بوقوع الشرط کے لئے ہے ایسے ہی عدم جزم بلاوقوع الشرط کے لئے بھی ہے کیونکہ یہ معانی محتملہ مشکوکہ میں مستعمل ہوتا ہے۔اسی طرح اذا جیسے جزم بوقوع الشرط کے لئے ہے ایسے ہی عدم جزم بلاوقوع شرط کے لئے بھی مستعمل ہے بلکہ عدم جزم بلاوقوع "جزم بالوقوع" کو لازم ہے لہٰذا ماتن کو یوں کہنا چاہیے تھا "اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط وبلاوقوع الشرط واصل اذا الجزم بوقوع الشرط وعدم الجزم بلاوقوع الشرط" تاکہ یہ بھی معلوم ہوجائے کہ ان شرطیہ اور اذا عدم جزم بلاوقوع الشرط میں بھی مشترک ہیں جیسا کہ ہماری گزشتہ تقریر میں مذکور ہوا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ان اور اذا عدم جزم بلاوقوع الشرط میں مشترک ہیں لیکن چونکہ ماتن کا مقصود ان دونوں کے مابین افتراق کا بیان ہے اور بیان افتراق کے مقام میں دخول اشتراک غیر مستحسن ہے لہٰذا ماتن اس مادہ اشتراک کے درپے نہیں ہوئے۔**﴿ثانیاً﴾** ہم اس مادہ میں بھی ان اور اذا کا اشتراک نہیں مانتے کیونکہ ان شرطیہ میں "عدم جزم بلاوقوع الشرط" کا مطلب ہے کہ وجود شک کے سبب اس کا جواز اور اذا میں عدم جزم بلاوقوع الشرط کا مطلب ہے کہ وقوع الشرط کے وجود جزم کے سبب اس کا انتفاء اور ان دونوں معنی کے اعتبار سے ان میں فرق ہے،اشتراک نہیں ہے کما ھو الظاہر۔

**سوال:۔** آپ کا "ان شرطیہ" کو عدم جزم کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں کیونکہ یہ کبھی مجزوم میں بھی پایا جاسکتا ہے مثلاً "ان مات زید فافعل

کہ اذا" کہ زید کی موت کوئی مشکوک امر نہیں بلکہ مجزوم امر ہے مگر اس کے لئے ان شرطیہ مستعمل ہوا۔ بس ثابت ہو گیا کہ ان شرطیہ مجزوم کے لئے بھی مستعمل ہو سکتا ہے۔

**جواب:** علامہ زمخشری نے یہ جواب دیا ہے کہ موت کے وقت کے غیر معلوم ہونے کے سبب اس پر ان شرطیہ کا داخل کرنا مستحسن ہو گیا ہے ورنہ یہ "دخول ان شرطیہ" کا محل نہیں تھا۔

**وَلِذٰلِکَ کَانَ النَّادِرُ مَوْقِعًا لِاِنْ وَغَلَبَ لَفْظُ الْمَاضِیْ مَعَ اِذَا نَحْوُ فَاِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَیِّئَةٌ یَّطَّیَّرُوْا بِمُوْسٰی وَمَنْ مَّعَهٗ لِاَنَّ الْمُرَادَ الْحَسَنَةُ الْمُطْلَقَةُ وَلِهٰذَا عُرِّفَتْ تَعْرِیْفَ الْجِنْسِ وَالسَّیِّئَةُ نَادِرَةٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَیْهَا وَلِهٰذَا نُکِّرَتْ..........**

**﴿ترجمہ﴾** اور اسی سبب حکم نادر ان شرطیہ کو موقع ہو گا اور اذا کے ساتھ لفظ ماضی غالب ہو گا مثلاً تو جب ان کے پاس اچھائی آتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ یہ ہمارے لئے ہی ہے اور اگر انہیں کوئی برائی پہنچے تو وہ موسیٰ علیہ السلام اور آپ کے اصحاب کے سبب بدشگونی کرتے ہیں کیونکہ حسنہ سے حسنہ مطلقہ مراد ہے اسی سبب اسے لام جنس سے معرفہ لایا گیا ہے اور چونکہ سیئہ حسنہ کی بہ نسبت نادر الوقوع تھی تو اسے نکرہ لایا گیا۔..............

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان شرطیہ کی اصل "وہ عدم جزم بالوقوع" ہے کیونکہ ان شرطیہ ایسی جگہ لایا جاتا ہے جہاں حکم نادر الوقوع اور قلیل الوقوع ہو اور نادر الوقوع چیز عموماً غیر یقینی اور غیر قطعی ہوتی ہے اور اذا چونکہ جزم بالوقوع کے لئے مستعمل ہوتا ہے لہٰذا اذا شرطیہ بالعموم لفظ ماضی کے ساتھ مستعمل ہو گا کیونکہ لفظ ماضی (چاہے حقیقۃً ماضی ہو یا معنی ماضی ہو جیسا کہ مضارع بلم جازمہ) بھی اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے جزم بالوقوع کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

﴿......**قولہ ولذالک کان النادر** الخ۔

**سوال:** ماتن کے قول کا مطلب ہے کہ شرط کے وقوع میں عدم جزم یعنی غیر مقطوع ہونے کے سبب اس کا حکم نادر الوقوع ہوتا ہے حالانکہ کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں کہ جو نادر الوقوع ہیں مگر وہ غیر مقطوع نہیں بلکہ قطعی ہیں جیسا کہ قیامت کا دن کہ یہ نادر الوقوع ہے کیونکہ یہ ایک مرتبہ ہی ہو گا اس کے وقوع میں تکرار نہیں ہو گا اور نادر بھی اسی کو کہتے ہیں کہ جس کا وقوع بہت قلیل ہو یعنی ایک یا دو مرتبہ ہی ممکن ہو مگر قیامت کے دن کا وقوع غیر مقطوع نہیں بلکہ قطعی و مقطوع ہے۔ معلوم ہوا کہ نادر الوقوع کی علت غیر مقطوع قرار دینا درست نہیں۔

**جواب:** نادر الوقوع سے غالباً نادر الوقوع ہونا مراد ہے نہ کہ کبھی کبھی یعنی اکثر طور پر غیر مقطوع چیز نادر الوقوع ہوتی ہے اور کبھی مقطوع چیز بھی نادر الوقوع ہو سکتی ہے جیسا کہ قیامت کا دن لہٰذا قیامت کا دن ہماری بحث سے خارج ہے۔

﴿......**قولہ ولان اصل اذا الجزم** الخ۔ یعنی چونکہ اذا شرطیہ کی جزم بالوقوع پر دلالت ہے اس لئے اس کے ساتھ لفظ ماضی کا استعمال غالب ہو گیا ہے کیونکہ ماضی بھی نفس لفظ کی طرف دیکھتے ہوئے وقوع قطعی پر دلالت کرتا ہے اگرچہ اذا شرطیہ لفظ ماضی کو مستقبل کی طرف منتقل

کر دیتا ہے مثلا اللہ تعالی کا فرمان "فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الآیہ" اس آیہ مبارکہ میں حسنہ سے مطلق حسنہ مراد ہے جو مقطوع الحصول ہے اسی وجہ سے حسنہ کو لام تعریف جنسی سے معرف لایا گیا ہے کیونکہ جنس کی کثرت اور اس کے ہر قسم کی حسنہ مثلا زندگی دینا، صحت، مال اور اولاد وغیرہ میں تحقق کے سبب جنس کا وقوع واجب و ضروری کی طرح ہوتا ہے لہذا حسنہ مطلقہ کا وجود تو مقطوع الحصول ہے اور سیئہ کی جانب ان شرطیہ کے ساتھ لفظ مضارع کو لائے ہیں کیونکہ سیئہ حسنہ مطلقہ کی بنسبت نادر الوقوع تھی اسی سبب اسے نکرہ لایا گیا ہے تا کہ وہ قلت پر دلالت کرے۔

**وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ اِنْ فِی الْجَزْمِ تَجَاهُلًا أَوْ لِعَدَمِ جَزْمِ الْمُخَاطَبِ كَقَوْلِكَ لِمَنْ يُكَذِّبُكَ اِنْ صَدَقْتُ فَمَاذَا تَفْعَلُ أَوْ تَنْزِيلِه مَنْزِلَةَ الْجَاهِلِ لِمُخَالَفَةِ مُقْتَضَى الْعِلْمِ......................**

**﴿ترجمہ﴾** اور کبھی ان شرطیہ تجاہل کے طور پر جزم و یقین میں بھی مستعمل ہوتا ہے یا مخاطب کے جزم و یقین کے نہ ہونے کے سبب مثلا تیرا اس شخص کو کہنا جو آپ کی تکذیب کرتا ہے "اگر میں نے سچ کہا تو تو کیا کرے گا" یا علم کے تقاضا کی مخالفت کرنے کے سبب مخاطب کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنے کے لئے.........

**﴿خلاصہ﴾** اب ماتن چند ایسی صورتیں بیان کرنا چاہتے ہیں جہاں ان شرطیہ اپنے اصل یعنی عدم جزم بالوقوع میں مستعمل نہیں ہوا بلکہ اپنے اصل کے خلاف جزم بالوقوع میں مستعمل ہوا ہے اور یہ چند مقام ہیں۔(1) تجاہل کے طور پر۔(2) مخاطب کے عدم جزم کی رعایت میں۔(3) مقتضی العلم کی مخالفت کے سبب عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنے کے لئے بھی ان شرطیہ مستعمل ہوتا ہے۔(4) توبیخ کے لئے بھی جزم بالوقوع مقام پر ان شرطیہ کو استعمال کر دیا جاتا ہے۔(5) تصویر کشی کے لئے۔(6) غیر متصف بالشرط کو غلبہ دیکر بھی ان شرطیہ کے ساتھ کلام لایا جاتا ہے۔

﴿......**قولہ وقد تستعمل ان فی** الخ۔قول مذکور سے ماتن ان شرطیہ کے اصل (عدم جزم بالوقوع) کے خلاف (جزم بالوقوع) کی پہلی صورت کو بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ ان شرطیہ میں اصل تو یہ ہے کہ وہ عدم الجزم بالوقوع میں مستعمل ہو مگر کبھی بالتکلف "اظہار جہالت" کے لئے جزم بالوقوع میں بھی مستعمل ہو جاتا ہے مثلا جب غلام سے اس کے آقا کے بارے میں پوچھا جائے کہ "هل هو فی الدار" اور وہ جانتا ہو کہ آقا گھر میں موجود ہے مگر وہ یوں کہے "ان كان فيها اخبرك" یعنی مولی اگر گھر میں ہونگے تو میں آپ کو خبر کر دونگا۔غلام نے آقا کے خوف سے تجاہل سے کام لیا کیونکہ آقا نے وصیت کر رکھی تھی کہ اجازت کے بغیر اسکی موجودگی کے بارے میں کسی کو نہ بتایا جائے۔یعنی غلام کو جزم بالوقوع ہے کہ مالک گھر میں ہے لہذا ان شرطیہ مستعمل نہیں ہونا چاہیے تھا مگر مالک و آقا کے خوف سے غلام نے تجاہل سے کام لیتے ہوئے ایسی چیز کے ساتھ کلام لیا جو شک و تردد پر دلالت کرتی ہے۔

**سوال:۔** تجاہل تو علم بدیع سے ہے پھر اسے علم معانی میں کیسے اعتبار کیا جا سکتا ہے۔

**جواب:۔** جب حال "تجاہل" کا متقاضی ہو تو یہ علم معانی سے ہوگا کیونکہ کلام اس کے سبب مقتضی الحال کے مطابق ہوگا اور اگر فقط ظرافت کے

لئے مستعمل ہو تو پھر یہ علم بدیع سے ہوگا کیونکہ علم بدیع تحسین کلام کے لئے وضع کیا گیا ہے لہٰذا وہاں تجاہل کا ذکر تطفل کے طور پر ہوگا، مقتضی الحال کی مطابقت کے لئے نہیں ہوگا۔

﴿......**قوله او لعدم جزم المخاطب** الخ۔ قول مذکور سے ماتن ان شرطیہ کے خلاف اصل کی دوسری صورت کو بیان کر رہا ہے یعنی کبھی ان شرطیہ مخاطب کے عدم جزم بالوقوع کے سبب اس کے عقیدہ کے انداز پر مستعمل ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص آپ کو جھوٹا سمجھتا ہے تو آپ اس سے کہتے ہیں "ان صدقت فماذا تفعل" کہ اگر میں نے سچ کہا تو تم کیا کرلو گے۔ یہ مخاطب کے عدم جزم کی حقیقی صورت ہے حالانکہ متکلم کو اپنی سچائی کا جزم ہے تو متکلم کے لحاظ سے یہ مقام ان شرطیہ کا نہیں ہے مگر مخاطب متکلم کے صدق میں عدم جزم بالوقوع کا قائل ہے لہٰذا متکلم نے مخاطب کی رعایت کرتے ہوئے ان شرطیہ کو استعمال کیا۔

﴿......**قوله أوْ تنزيله** الخ۔ ان شرطیہ کے خلاف اصل مستعمل ہونے کی تیسری صورت کو بیان کیا جارہا ہے خلاصہ یہ ہے کہ کبھی وقوع شرط کے عالم مخاطب کو علم کے تقاضا کی خلاف ورزی کے سبب جاہل کے مرتبہ ومنزلہ میں اتار کر کلام لایا جاتا ہے مثلاً کوئی شخص اپنے باپ کو تکلیف دیتا ہے تو آپ اس سے کہتے ہیں "ان كان ابالك فلا تؤذه " یعنی اگر وہ تمہارا باپ ہے تو اسے تکلیف نہ دو۔ حالانکہ مخاطب کو مضروب کے باپ ہونے میں جزم ہے مگر چونکہ وہ تقاضا علم پر عمل پیرا نہیں ہوا لہٰذا متکلم نے اسے جاہل کے مرتبہ میں رکھ کر اس چیز کے ساتھ کلام لایا جو عدم جزم بالوقوع پر دلالت کرتا ہے۔

**سوال:** ماتن کے گزشتہ کلام سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ان شرطیہ وغیرہ میں متکلم کے حال کا اعتبار کرتے ہوئے عدم جزم کی صورت میں ان شرطیہ اور جزم کی صورت میں اذا شرطیہ مذکور ہونگے جب کہ یہاں مخاطب کے حال کو بھی معتبر مان کر عدم جزم کو حقیقت پر محمول کر کے اور کبھی تنزیل العالم منزلۃ الجاہل کے سبب "ان شرطیہ" استعمال کیا جاتا ہے جو کہ ماقبل مذکور ہونے والی بحث کے مخالف ہوا۔

**جواب:** دراصل متکلم کے حال کا ایک ہی اعتبار ہے کہ عدم جزم کو حقیقت پر محمول کریں گے مگر مخاطب کے حال کے دو درجے ہیں۔ (اول) عدم جزم کو حقیقت پر محمول کیا جائے اور اس کے لئے ان شرطیہ مستعمل ہو کما هو الاصل فی استعمال ان الشرطية۔ (ثانی) تنزیل مذکور پر محمول کیا جائے جیسا کہ یہاں ماتن کے قول کی صراحت ہو رہی ہے کہ لعدم جزم المخاطب حقیقت اور تنزیل منزلۃ الجاہل دونوں درجوں کو بیان کر دیا گیا اور متکلم کا چونکہ ایک ہی درجہ تھا لہٰذا اسے ان سے جدا کر کے ذکر کیا گیا۔

**سوال:** مکذب (جھٹلانے والے) کو عدم وقوع شرط (صدق) کا جزم ہوتا ہے جبکہ ان شرطیہ عدم جزم کے لئے آتا ہے کما مر لہٰذا مخاطب کے عقیدہ کے طریقہ پر ان شرطیہ کے ساتھ تعبیر کرنا درست نہ ہوا کیونکہ ان شرطیہ امور مشکوکہ کے لئے ہے جبکہ یہاں مخاطب کو عدم وقوع شرط (صدق) کا جزم ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ ماتن کے قول "من يكذبك " کا مطلب ہے کہ من يجوز كذبه اور جواز کذب متردد کی نشانی ہے اور تردد ہی ان شرطیہ کا محل ومقام ہے اور من يكذبك سے جازم بالکذب مراد ہی نہیں کہ تمہارا اعتراض لازم آئے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ من يكذبك سے "من قال لك كذبت " (جس نے کہا کہ تو جھوٹا ہے) مراد ہے اور بیشک آپ کو کاذب کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ آپ کے کاذب ہونے کا

جزم رکھتا ہو سکتا ہے کہ محض آپ کو برانگیختہ کرنے کے لئے متکلم نے آپکو کاذب کہا ہو۔ ﴿ثالثاً﴾ یہاں تکذیب "عدم صدق" سے کنایہ ہے کیونکہ صدق لازم للتکذیب ہے کہ یہ اس کی ضد ہے لہٰذا "من یکذبك" "کا مطلب "من لا یعتقد صدقك" "(جو تیری سچائی کا عقیدہ نہ رکھتا ہو) ہے یعنی آپ کے صدق میں متردد ہو کر آپ کی طرف کذب منسوب کر دیا اور تردد کی صورت میں "ان شرطیہ" ہی مستعمل ہوتا ہے۔

**أَوِ التَّوْبِيْخِ وَتَصْوِيْرِ أَنَّ الْمَقَامَ لِاشْتِمَالِهِ عَلٰى مَا يَقْلَعُ الشَّرْطَ عَنْ أَصْلِهِ لَا يَصْلُحُ إِلَّا لِفَرْضِهِ كَمَا يُفْرَضُ الْمُحَالُ نَحْوُ أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِيْنَ فِيْ مَنْ قَرَءَ إِنْ بِالْكَسْرِ**

﴿ترجمه﴾ یا توبیخ کے لئے یا اس بات کی صورت کشی کے لئے کہ مقام ایسی چیز پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو شرط کو جڑ سے اکھیڑ دے فقط ایسی شرط کے فرض کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے محال کو فرض کیا جاتا ہے مثلاً تو کیا ہم تم سے اپنا ذکر مکمل طور پر پھیر دیں گے اگر تم حد سے بڑھنے والے ہوئے (یہ صورت) اس شخص کے قول کے مطابق ہے جس نے کلمہ ان کو کسرہ کے ساتھ (ان شرطیہ) پڑھا ہے۔۔۔۔۔

﴿خلاصه﴾ قول مذکور میں ماتن ان شرطیہ کو خلاف اصل لانے کے پانچویں اور چھٹے مرجح ومقتضی کو بیان کر رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ کبھی مخاطب کو شرط پر عار دلانے کے لئے توبیخ (ڈانٹ ڈپٹ) کے طور پر بھی ان شرطیہ کو مستعمل کر دیا جاتا ہے حالانکہ یہ مقام "مقام جزم" ہوتا ہے جہاں ان شرطیہ نہیں بلکہ اذا شرطیہ مستعمل ہوتا ہے مگر خلاف اصل ان شرطیہ کو مستعمل کر دیا جاتا ہے جیسا کہ تنزیل کی مثال کے تحت مذکور ہوا اور تفہیم وتبیین کے طور پر بھی ان شرطیہ کو استعمال کر دیا جاتا ہے کہ مقام ایسے قرائن پر مشتمل ہے جو شرط کو اصلاً ختم کرتے ہیں مگر پھر بھی شرط کو اس طرح مفروضاً ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے محال کو فرضی طور پر ذکر کیا جاتا ہے تاکہ تبکیت (خصم کو مکمل خاموش کر دینا)، مد مقابل پر الزام اور مبالغہ وغیرہ اغراض حاصل ہو سکیں۔ والتفصیل فی التشریح۔

﴿......قوله افنضرب عنكم الذكر الخ۔ قول مذکور سے ماتن تفہیم وتبیین کے طور پر بھی ان شرطیہ کو استعمال کرنے کی مثال کو بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين" "میں لفظ "ان" کو دو طرح پڑھا گیا ہے۔ (اول) یہ کہ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ (ان شرطیہ) اور دوئم ہمزہ کے فتح کے ساتھ ہو۔ ہماری گفتگو کا مدار ہمزہ بالکسر پر ہے یعنی آیہ مبارکہ میں قوم مذکور کا مسرف ہونا امر مقطوع تھا لہٰذا یہاں ان شرطیہ مستعمل نہیں ہونا چاہیے تھا کیونکہ وہ امر غیر مقطوع کے لئے مستعمل ہے مگر توبیخ اور اسراف کی تصور کشی کے مقصد کے لئے ان شرطیہ لایا گیا کہ اس مقام اس کا پر عقلمند سے اسراف صرف فرض اور تقدیر کے طریقہ پر ہی ممکن ہے جس طرح محال مفروض اور مقدر ہی ہو سکتا ہے کیونکہ یہ مقام ایسے دلائل پر مشتمل ہے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اسراف عقلمند سے اصلاً صادر نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا عقلمند سے اسراف کا صدور محال کے صدور کے منزلہ میں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ آیہ مبارکہ میں دو تنزیلیں ہیں اول اسراف مقطوع کو "محال مقطوع بالعدم" کے منزلہ میں اتارا گیا ہے۔ دوئم مد مقابل کے اسکات (مکمل خاموش کرنے) کی غرض سے محال کو مشکوک فیہ کہ جس میں "عدم اور وجود" مساہلت وارخائے عنان کے طور پر غیر مقطوع ہوتا ہے کے منزلہ میں اتارا گیا ہے اور یہ تنزیل ان شرطیہ کے استعمال کا موقع ہے

کیونکہ ان شرطیہ مشکوک فیہ میں مستعمل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ پہلی تنزیل دوسری (جو ان شرطیہ کا موقع ہے) کا وسیلہ ہے۔

**سوال:۔** آپ نے کہا کہ اسراف محال کے منزلہ میں ہے اور محال مقطوع (جزم) بعدم الوقوع کا نام ہے اور مقطوع بعدم الوقوع میں ان شرطیہ استعمال نہیں ہو سکتا کیونکہ ان شرطیہ کے استعمال کے لئے ''عدم جزم بالوقوع یا عدم جزم بلا وقوع'' شرط ہے جو یہاں مفقود ہے لہٰذا ان شرطیہ کو اسراف بمنزلہ محال میں استعمال نہیں کرنا چاہیے تھا۔

**جواب:۔** محال اگرچہ مقطوع بعدم الوقوع ہے مگر بہت مرتبہ مساہلت اور ارخاء عنان کے طور پر تبکیت کی غرض سے اسے مشکوک (غیر مقطوع بعدم الوقوع ولا بوجودہ) کے مرتبہ میں اتار دیا جاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ''قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین'' یعنی اگر اللہ تعالیٰ کے لئے اولاد ہوتی تو میں سب سے پہلا عابد ہوتا کہ دیکھیں اللہ تعالیٰ کے لئے ولد کا ہونا محال ہے مگر اس محال کو مشکوک کے منزلہ میں اتار کر مخاطبین کی تبکیت اور ان کو خاموش کرنے کے لئے کلام کو ان شرطیہ کے ساتھ مستعمل کر کے لائے کیونکہ ان شرطیہ مشکوک میں مستعمل ہوتا ہے۔

**﴿نوٹ﴾** ہر وہ جملہ جہاں فاء، واؤ، اور ثم سے پہلے ہمزہ استفہام ہو تو وہاں دو قول ہیں (اول) علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ ہمزہ استفہام کے بعد آنے والا فاء وغیرہ عاطفہ ہونگے جن کا ایسے جملہ مقدرہ پر عطف ہوگا جو معنوی طور پر جملہ معطوفہ کے مناسب ہوگا اور ہمزہ استفہام اپنے محلِ اصلی پر باقی رہتے ہوئے جملہ مقدرہ پر داخل ہوگا لہٰذا آیت مذکورہ کی تقدیری عبارت یوں ہوگی ''انھملکم فنضرب عنکم القرآن ومافیہ من الامر والنھی الخ۔ یہی مذہب شارح تلخیص علامہ تفتازانی کے قول سے بھی مصرح ہے۔ (دوئم) ہمزہ دراصل مؤخر تھا اور فاء وغیرہ مقدم تھے۔ اصل عبارت یوں تھی فانضرب عنکم الخ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ''فاین تذھبون، فای الفریقین'' ہمزہ استفہام کی صدارت کلام کے تقاضا پر تنبیہ کرنے کے لئے اسے مقدم کر دیا تو افنضرب عنکم الذکر الخ ہو گیا یہ مذہب جمہور اور علامہ سیبویہ کا ہے۔

**﴿......قولہ صفحا﴾** الخ۔ صفحا کے اعراب کی چند صورتیں ہیں اگر ان بالکسر یعنی شرطیہ ہو تو پھر صفحا کے اعراب میں تین احتمال ہیں (1) کہ اعراض کے معنی میں ہو کر من حیث المعنی مفعول مطلق ہو کیونکہ ضرب کے صلہ عن آنے کے سبب ضرب اعراض کے معنی میں ہو گیا ہے۔ (2) مفعول لہ واقع ہو (3) حال واقع ہو۔ اور ''ان'' بالفتح ہے تو پھر اس کے اعراب کی دو صورتیں ہیں (1) حال واقع ہو (2) مفعول مطلق واقع ہو۔

**أَوْ تَغْلِيبُ غَيْرِ الْمُتَّصِفِ بِهِ عَلَى الْمُتَّصِفِ بِهِ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى وَإِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا يَحْتَمِلُهُمَا........**

**﴿ترجمہ﴾** یا غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ کے لئے (بھی ان شرطیہ کو استعمال کیا جاتا ہے) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ''اگر تم اس چیز کے بارے میں شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندہ پر نازل کی'' ان دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔

**﴿خلاصہ﴾** اس جملہ کا عدم الجزم پر عطف ہے یعنی ماتن اب ان شرطیہ کے خلاف اصل مستعمل ہونے کی آخری صورت کو بیان فرما رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ کبھی غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دیکر بھی ان شرطیہ کے ساتھ کلام لایا جاتا ہے مثلاً زید کا قیام قطعی الحصول ہے مگر عمرو کے لئے قیام کا حصول غیر قطعی ہے تو آپ نے ان کے بارے میں کہا ''ان قمتما کان کذا'' (اگر تم دونوں کھڑے ہوئے تو یوں ہوگا) تو یہاں زید کا قیام ہی قطعی الحصول تھا لہٰذا اس اعتبار سے ان شرطیہ کے ساتھ کلام نہیں لانا چاہیے تھا کیونکہ یہاں جزم

بالوقوع ہے جس کے لئے ان شرطیہ مستعمل نہیں ہے اور عمرو کا قیام غیر مقطوع تھا جس کے لئے ان شرطیہ کو استعمال کیا جاسکتا تھا تو اب یہاں ان شرطیہ کا استعمال فقط عمرو کی نسبت ہی درست تھا تو عمرو کے لئے قیام کے عدم جزم کو زید کے حصول قیام پر غلبہ دیکر زید کے لئے بھی ان شرطیہ کو استعمال کر دیا جس سے ان شرطیہ کا خلاف اصل مستعمل ہونا ثابت ہو گیا۔

﴿......**قوله او تغليب غير المتصف به** الخ۔

**سوال:۔** تمام متصف بالشرط (چاہے اتصاف بالشرط میں غیر مشکوک ہوں یا اتصاف بالشرط میں مشکوک ہوں) میں سے اتصاف بالشرط میں فقط مشکوک کو غلبہ دیتے ہوئے تمام کو مشکوک وغیر مقطوع (عدم جزم) کی طرح کلام کرتے ہوئے ان شرطیہ کے ساتھ ذکر کرنا یہ ان شرطیہ کو مشکوک ومتردد فیہ ہی میں استعمال کرنا ہوا اور ان شرطیہ کو مشکوک میں استعمال کرنا "ان شرطیہ" کو اپنے اصل یعنی عدم جزم بالوقوع میں استعمال کرنا ہوا کما مر جبکہ ماتن نے یہ کلام ان شرطیہ کو خلاف اصل استعمال کرنے میں چلایا ہوا ہے لہذا اس کلام سے ماتن کا مقصود حاصل نہ ہوا تو تکرار ہو گیا اور تکرار خلاف متن ہے لہذا غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے جیسا قول نہیں کرنا چاہیے تھا۔

**جواب:۔** یہاں دو جہتیں ہیں ایک واقع میں اتصاف بالشرط ہونے میں غیر مشکوک یعنی مجزوم بالوقوع جس میں اذا مستعمل ہوتا ہے۔ دوسری متصف بالشرط ہونے میں مشکوک۔ تو جب پہلی جہت کا اعتبار کریں گے تو ان شرطیہ خلاف اصل مستعمل ہوگا اور جب دوسری جہت کا اعتبار کریں گے تو اپنے اصل پر استعمال ہوگا لہذا یہاں خلاف اصل پہلی جہت کے اعتبار سے قرار دیا گیا ہے، دوسری جہت کے اعتبار سے نہیں ہے۔ یہی اعتبار آنے والی آیہ مبارکہ میں بھی ممکن ہے یعنی اس آیہ مبارکہ میں غیر مرتاب (جو اتصاف بالریب میں غیر محقق اور غیر ثابت ہیں) اور جو اس کے ریب میں مشکوک ہیں کو مرتابین یعنی جو ریب کا جزم رکھتے ہیں پر غلبہ دیکر سب کے لئے ان شرطیہ کو استعمال کیا گیا ہے تو غیر مرتابین کی جہت سے ان شرطیہ اپنے اصل پر ہے اور مرتابین یعنی جزم بالوقوع کی نسبت سے خلاف اصل مستعمل ہے۔ ثابت ہوا کہ قول مذکور کو "ان شرطیہ" کا خلاف اصل قرار دینا درست ہے فلا اعتراض۔

**سوال:۔** غیر متصف یہ مفہوم عدمی ہے اور متصف یہ وجودی مفہوم ہے اور عدمی کو وجودی پر کیسے غلبہ دیا جاسکتا ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** یہاں اس اعتبار سے غلبہ دیا گیا ہے کہ متصف بالشرط کے افراد کے مقابلہ میں غیر متصف بالشرط کے افراد اکثر تھے اور قاعدہ ہے کہ الحکم للاکثر۔ **﴿ثانیاً﴾** اس وجہ سے غیر متصف کو غلبہ دیا گیا کیونکہ عدم اتصاف بالشرط ہی اصل ہے تو غلبہ اصل کو ہی دیا جاتا ہے۔

﴿......**قوله وقوله تعالى وان كنتم فى ريب** الخ۔ ماتن فرمار ہے ہیں کہ یہ آیہ کریمہ توبیخ وتصویر مذکور اور تغلیب دونوں کی محتمل ہے۔ توبیخ وتصویر مذکور تو یوں پائی جاسکتی ہے کہ اس آیہ مبارکہ میں اس بناء پر ان شرطیہ مجزوم بالوقوع میں توبیخ کے لئے مستعمل ہوا کہ خطاب مرتابین یعنی مجزوم بالوقوع کے قائلین کو ہوا اور ریب کو محال کے منزلہ میں اتار دیا گیا کیونکہ یہاں ایسے دلائل پائے جارہے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ کتاب منزل میں شک کرنے کا صدور عقلمند سے فرضی اور تقدیری طور پر ہی ممکن ہے اور پھر مخاطبین کو عار دلانے اور ڈانٹ ڈپٹ کے لئے مستحیل ومحال کو "غیر مقطوع بالعدم ولا بالوجود" یعنی مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتار کر ان شرطیہ کو استعمال کر دیا گیا کیونکہ ان شرطیہ معانی محتملہ یعنی **مشكوك فيه المعانى** میں مستعمل ہوتا ہے یہ بھی توبیخ اور تصویر مذکور کی وجہ ہے اور وجہ تغلیب یوں ہے کہ مخاطب دو قسم کے لوگ تھے اول جو حق کو

پہچانتے تھے مگر عناد کے سبب منکر تھے (عدم جزم بالوقوع کے حامل تھے)۔ دوسرے جو مرتاب یعنی جزم بالوقوع کے معتقد تھے تو تمام کو غیر مرتاب کے مرتبہ میں رکھ ان شرطیہ کو استعمال کیا گیا۔ مرتابین کے احتمال پر ان شرطیہ خلاف اصل مستعمل ہے اور غیر مرتابین کے احتمال پر اپنے اصل پر مستعمل ہے کما مر۔

﴿نوٹ﴾ علامہ تفتازانی وجہ تغلیب پر اعتراض وارد فرماتے ہیں کہ تغلیب کی حقیقت یہ ہے کہ "ان یوخذ مالالکلمة و مالیس لها ویغلب مالها علی مالیس لها" کلمہ کی ذاتی مراد اور جو کلمہ کی مراد نہ ہو کو لینا اور پھر کلمہ کی مراد کو کلمہ کی مراد کے غیر پر غلبہ دینا تغلیب کہلاتا ہے اور یہاں غلبہ کی تعریف ہی صادق نہیں آتی کیونکہ یہاں بعض مرتاب قطعی ہیں اور بعض غیر مرتاب قطعی ہیں تو جب غیر مرتاب کو غلبہ دیکر تمام (مرتاب وغیر مرتاب) کو غیر مرتاب بنا دیا تو ان شرطیہ کے استعمال کی وجہ تو نہ پائی گئی کیونکہ تغلیب تو تب پائی جاتی جب بعض مرتاب ہوتے اور بعض مشکوک جبکہ یہاں مرتاب وغیر مرتاب دونوں مقطوع ہیں یعنی جو مرتاب ہیں وہ شک کے وقوع کا جزم رکھتے ہیں اور جو غیر مرتاب ہیں یعنی قرآن کو اللہ تعالی کا کلام مانتے ہیں مگر محض عناد کے سبب ایمان نہیں لاتے وہ شک کے عدم وقوع کا جزم رکھتے ہیں یعنی مرتاب بھی مقطوع اور غیر مرتاب مقطوع دونوں چیزوں میں مقطوع ہیں جبکہ ان شرطیہ غیر مقطوع (چاہے وقوع کا ہو یا عدم وقوع کا) میں مستعمل ہوتا ہے لہذا ماتن کا یہ کہنا کہ ان شرطیہ آیہ مذکورہ میں تغلیب کے سبب امر مجزوم بہ میں مستعمل ہے تمام نہ ہوا کیونکہ تغلیب اس وقت مستعمل ہوتی ہے جب ان شرطیہ کے ساتھ تعبیر درست ہو جبکہ یہ تو ان شرطیہ کا محل ہی نہیں ہے تو ان شرطیہ استعمال بھی نہیں ہو سکتا تو پھر تغلیب کا قول کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ تغلیب کا قول تب درست ہو سکتا تھا جب ایک جہت مقطوع کی ہوتی اور دوسری جہت غیر مقطوع کی ہوتی اور پھر غیر مقطوع کو مقطوع پر غلبہ دیکر "ان شرطیہ" استعمال کر دیا جاتا جبکہ ہم بتا چکے ہیں کہ یہاں دونوں جہتیں مقطوع ہیں۔

**علامہ تفتازانی کے اعتراض کا رد**

کچھ لوگوں نے اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ہم ایسا قول کیوں اختیار کریں جس پر اعتراض وارد ہو سکے یعنی تغلیب مذکور مراد لینے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ان شرطیہ مابعد واقع ہونے والے فعل ماضی کو مستقبل میں تبدیل کر دیتی ہے اور امور مستقبلہ کی شان یہ ہے کہ وہ مشکوک ہوتے ہیں اگر چہ اللہ تعالی کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ شک محال ہوتا ہے مگر قرآن پاک کو عربی اسلوب ونسق پر اتارا گیا ہے کہ اگر مخلوق اس کے ساتھ نطق کرے تو اس پر مشکوک کے احکام جاری ہوں لہذا ہمیں تغلیب مذکور مراد لینے کی ضرورت ہی نہیں کہ اعتراض لازم آئے۔ المختصر مستقبل میں ارتیاب کے حدوث کے سبب ان شرطیہ استعمال ہوا تغلیب غیر المتصف بالشرط علی المتصف کے سبب ان شرطیہ مستعمل نہیں ہوا فلا اعتراض۔

**علامہ تفتازانی کی طرف سے جواب**

خلاصہ جواب یہ ہے کہ امام مبرد اور امام زجاج نے اس بات پر تصریح ونص فرمائی ہے کہ ان شرطیہ اپنے مابعد واقع ہونے والے فعل ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے کہ جب وہ فعل ماضی "کان" نہ ہو اور اگر ان شرطیہ کے مابعد واقع ہونے والا الفعل "کان" ہے تو اسے مستقبل کے معنی میں نہیں کر سکتا کیونکہ کان ماضی کے معنی پر اتنی قوت سے دلالت کرتا ہے کہ اسے مستقبل میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ کوفیوں نے گمان کیا کہ

یہاں ان شرطیہ مجازاً اذا کے معنی میں مستعمل ہے، اذا کے لئے ماضی مستعمل ہوتا ہے ان شرطیہ کے لئے ماضی مستعمل نہیں ہو سکتی مگر جب یہاں ان شرطیہ کے بعد ''کان'' جو ماضی میں غالی درجہ رکھتا ہے کو ان شرطیہ کے بعد مستعمل کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں اذا شرطیہ کی جگہ مجازاً ''ان شرطیہ'' کو استعمال کیا گیا ہے۔ اس ساری بحث سے ثابت ہو گیا کہ محض ''تغلیب'' استعمال ان شرطیہ کے لئے کافی نہیں بلکہ تبکیتِ خصم اور الزام خصم کے لئے (توبیخ وتصویر کے طور پر) فرض محال اور پھر محال کو مشکوک کے منزلہ میں اتارنے کا راستہ اختیار کرنا ہوگا کما مر جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ''فان آمنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا ۔یعنی اگر وہ ایمان لائیں اس چیز کی مثل پر جس پر تم ایمان لائے ہو تو وہ ہدایت یافتہ ہو جائیں گے کہ دیکھیں اسلام کی مثل کسی اور دین کا حق ہونا اور قرآن کی مثل کسی اور کتاب کا حق ہونا محال ہے مگر یہ محال جو قطعی الانتفاء ہے کو بطور فرض مشکوک فیہ کے منزلہ میں اتار کر ان شرطیہ کو استعمال کیا گیا تا کہ خصم و مدمقابل کی تبکیت اور اسکو خاموش کرایا جاسکے اور جیسے اللہ تعالی کا یہ فرمان ''قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين ۔'' ان میں توبیخ وتصویر کی تقریر کی جائیگی کما مر غیر واحد۔ المختصر یہاں تمام کے غیر مرتاب ہونے اور ریب کے منفی الوقوع ہونے کو ایسے ہی فرض کر لیا گیا ہے جیسے تبکیت خصم اور الزام مدمقابل کے لئے محال کو فرض کر لیا جاتا ہے اور پھر اسے مشکوک کے منزلہ میں اتار کر ان شرطیہ کو استعمال کیا جاتا ہے۔ کما مر في صورت توبيخ والتصوير تفصيلاً۔

**وَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ يَجْرِيْ فِيْ فُنُوْنٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور تغلیب بڑا وسیع باب ہے جو کئی فنون میں جاری ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالی کا فرمان ''وہ اطاعت کرنے والے مردوں سے تھی'' اور اللہ تعالی کا فرمان ''بلکہ تم جاہل قوم ہو''۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** شارح تلخیص علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تغلیب کا سارا باب مجاز سے ہے کیونکہ اس میں لفظ اپنے معنی ماوضع لہ میں استعمال نہیں ہوا مثلاً قانتین کہ یہ ان مردوں کے لئے موضوع ہے جو اس صفت سے متصف ہوں اور اس کا اطلاق مرد اور عورت دونوں پر کرنا یہ غیر ماوضع لہ ہے اور لفظ کا غیر ماوضع لہ میں استعمال مجاز کہلاتا ہے لہٰذا تغلیب کا سارا باب از قبیل مجاز ہے جبکہ دیگر علماء نے تغلیب کے از قبیل مجاز ہونے کیلئے بھی مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کسی علاقہ کی تصریح نہیں کی لیکن انھوں نے محاورت پر نص فرمائی ہے اور تغلیب کو از قبیل عموم مجاز بھی بنانا جائز ہے۔ بہر کیف تغلیب کی بابت دو احتمال سامنے آئے (الف) یہ مجاز مرسل ہو تو اس کا علاقہ جزئیت ہوگا یا مصاحبت ہوگا۔ (ب) یا تغلیب از قبیل عموم مجاز (ایسا امر کلی کہ حقیقت ومجاز جس کے دو فرد ہوں) ہے۔ لہٰذا اللہ تعالی کا فرمان ''وكانت من القانتين '' میں لفظ قانتین جو موضوع تو ان مردوں کے لئے ہوا ہے جو اس صفت کے ساتھ متصف ہیں پھر قانتین کا اطلاق مذکر ومؤنث دونوں پر کرنا یا تو مجاز مرسل کے قبیلہ سے بعضیت کے علاقہ کے سبب یا عموم مجاز کے طریقہ پر اس سے ایسی ذوات مراد ہیں جو متصف بالنعوت ہیں چاہے مرد ہوں یا عورتیں۔

﴿......**قوله والتغليب باب واسع** الخ۔ تغلیب کی دو قسمیں ہیں ﴿اول﴾ تغلیب حقیقی جس کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ صاحب بیان نے فرمایا کہ تغلیب ''ترجيح احد المعلولين على الآخر في اطلاق لفظه عليهما'' کہ دو معلولوں میں سے ایک کو اطلاق لفظ میں

دوسرے پر ترجیح دینے کا نام تغلیب ہے۔صاحب بیان کے علاوہ نے تغلیب کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ ھو اعطاء احد المتصاحبین او المتشابھین حکم الآخر بان یجعل الآخر موافقاً له فی الھیئة والمادة ۔جبکہ شارح کا مختار گزشتہ سطور میں ملاحظہ ہو چکا ہے۔﴿دوئم﴾ تغلیب معنوی۔تغلیب معنوی یہ ہے کہ یغلب الشی علی غیرہ لتناسب بینھما او اختلاط یعنی کسی شے کو دوسری شے پر دونوں کے مابین کسی مناسبت یا اختلاط کے سبب غلبہ دینا تغلیب معنوی کہلاتا ہے۔

﴿.....**قوله من القانتین** الخ۔قنوت (فرمانبرداری کرنا) ایک ایسی صفت ہے جس کے ساتھ مرد وزن دونوں متصف ہوتے ہیں مثلاً مرد کے لئے رجل قانت کہا جاتا ہے اور عورت کے لئے امراۃ قانتة کہا جاتا ہے تو چونکہ آیہ مبارکہ میں حضرت مریم علیہا السلام کا ذکر ہو رہا تھا لہٰذا اس مناسبت سے وکانت من قانتات آنا چاہیے تھا کیونکہ عورت بھی صفت قنوت کے متصف ہوتی ہے کما مر آنفا مگر اسکی جمع واو علامت جمع مذکر کے ساتھ لاکر مردوں کو عورتوں پر غلبہ دیکر "وکانت من القانتین" کہا گیا جس سے تغلیب ثابت ہوگئی۔

﴿.....**قوله وقوله تعالی بل انتم** الخ۔اس آیہ مبارکہ میں دو جہتیں تھی ایک جہت لفظ اور دوسری جہت معنی۔جہت لفظ کا تقاضا تھا کہ "یجھلون" غائب کا صیغہ مستعمل ہونا چاہیے تھا کیونکہ لفظ قوم لفظ غائب ہے کہ یہ اسم ظاہر ہے اور اسم ظاہر غائب ہوتا ہے لہٰذا اس جہت سے یجھلون کا صیغہ آنا چاہیے تھا اور معنوی جہت سے اسے تجھلون ہی آنا چاہیے تھا کیونکہ لفظ قوم معنوی طور پر مخاطبین سے عبارت ہے کیونکہ یہ انتم کی خبر واقع ہو رہی ہے اور خبر مبتداء پر محمول اور خبر عینِ مبتداء کے حکم میں ہوتی ہے لہٰذا معنوی جہت سے اسے جمع حاضر کا صیغہ ہی آنا چاہیے تھا تو دونوں جہتوں میں سے جہت معنی کو غلبہ دے کر "بل انتم قوم تجھلون" فرمایا۔

**سوال:۔** یہ مثال التفات کی ہے نہ کہ تغلیب کی کیونکہ قوم لفظِ مظہر ہے جو کہ غائب کا حکم رکھتا ہے اور پھر آگے غائب کا صیغہ لانے کے بجائے حاضر کا صیغہ لانے سے التفات متحقق ہوگیا لہٰذا اسے تغلیب کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:۔** اس مثال کا از قبیلہ التفات ہونا غیر مسلم کیونکہ لفظ قوم کی دو جہتیں ہیں ایک جہت غائبہ اور دوسری جہت خطابیہ اور دونوں میں سے کسی کی بھی رعایت کرنا مقتضی الظاہر ہے جبکہ التفات خلاف مقتضی الظاہر کی ایک صورت ہے لہٰذا التفات متحقق نہ ہوا کیونکہ لفظ قوم اسم ظاہر اور غائب ہے مگر جب اسے "انتم" پر محمول کیا تو یہ مخاطبین سے عبارت ہوگیا اور پھر انتم کے اسلوب پر ہی تجھلون کا صیغہ لائے کیونکہ انتم پر حمل کرنے سے "جہت خطاب" جہت لفظ (جو نفس کلمہ سے ثابت ہے) پر ترجیح پائی گئی تھی کیونکہ خطاب اشرف واول ہوتا ہے اور جانب معنی اقوی واکمل ہے اور یوں حمل سے التفات متحقق نہیں ہوتا کیونکہ التفات کہتے ہیں کہ النقل من طریق الی طریق آخر کمامر فی بحث الالتفات۔

**سوال:۔** ابن جماعہ نے اعتراض وارد کیا ہے کہ اس مثال کو تغلیب سے شمار کرنے میں ہمیں اعتراض ہے کیونکہ معنی کا لحاظ کرتے ہوئے لفظی اعتبار پر ترجیح دینے کو تغلیب نہیں کہتے کیونکہ آپ نے تغلیب کی تعریف یوں بیان کی ہے ترجیح احد المدلولین علی الآخر فی اطلاق لفظه علیھما جب کہ یہاں جہت معنی کو جہت لفظ پر ترجیح دی گئی ہے کیونکہ یہاں دو مدلولوں میں سے ایک کو دوسرے پر غلبہ نہیں دیا گیا لہٰذا اسے تغلیب کہنا درست نہ ہوا کہ اس پر تغلیب کی تعریف مذکور صادق ہی نہیں آتی ہے۔

**جواب:۔** آپ کے بیان کردہ اعتراض کا مدار صاحب بیان کی بیان کردہ تعریفِ تغلیب ہے جبکہ یہاں بحث صاحب بیان کے مذہب پر نہیں

ہورہی بلکہ ان کے علاوہ دیگر کے مذہب پر ہورہی ہے کہ جو مصاحب یا متشابہ میں سے کسی ایک کو دوسرے کا اس طرح حکم دینا کہ دوسرے کو ہیئت اور مادہ میں پہلے کا موافق بنادینا تغلیب کہلاتا ہے اور یہ صورت مذکورہ میں موجود ہے۔ فلا اعتراض۔

**وَمِنْهُ أَبَوَانِ وَنَحْوُهُ......**

**﴿ترجمہ﴾** اور ابوان وغیرہ کلمات اسی تغلیب سے ہیں۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اس نوع کو ماقبل نوع سے اسکی شہرت اور کثرت کی وجہ سے جدا کر کے بیان کر رہے ہیں نیز اس لئے بھی ماتن نے اس قسم کو ''من'' کے ساتھ لا کر ماقبل سے جدا کر کے کچھ لوگوں کا رد بھی فرمایا جو یہ کہتے تھے کہ قانتین، **بل انتم تجھلون** اور ابوان وغیرہ میں ایک ہی قسم کی تغلیب ہے۔ تغلیب کی یہ قسم علیحدہ ذکر کر کے ماتن نے ان لوگوں کے رد کے ساتھ اس بات پر بھی تنبیہ کر دی کہ تغلیب کی یہ قسم ماقبل مذکور کے علاوہ ہے اور تغلیب کی اس قسم کا نام تغلیب تثنیہ ہے۔ والتفصیل فی الشرح۔

**﴿...... قولہ ومنہ ابوان﴾** الخ۔ گزشتہ امثلہ مثلاً قانتین میں قنوت ایک ایسی صفت ہے جو تمام میں مشترک ہے مگر ابوت ایسی صفت نہیں جو ماں میں قنوت کی طرح مشترک ہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ قانتین میں مخالفت ظاہری ہیئت اور صیغہ کی جہت سے ہے مادہ کی جہت سے نہیں کیونکہ مادہ (قنوت) میں تمام مشترک ہیں کما مر اور ابوان کی مثل میں مخالفت ''مادہ اور جوہر لفظ'' کی جہت سے ہے کیونکہ اب کا مادہ ام کے مادہ کا غیر ہے۔ اکثر علماء کے قول کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ سماعی ہے جبکہ بعض نے اسکی تصریح بھی کی ہے۔ تغلیب تثنیہ کی تعریف یہ ہے **ھو اعطاء احد المتصاحبین او المتشابھین حکم الآخر بان یجعل الآخر موافقاً له فی الاسم ثم یثنی ذالك الاسم ویقصد اللفظ الیھما جمیعاً** ۔ یعنی دو مصاحب یا متشابہ میں سے ایک کو دوسرے پر اس طرح غلبہ دینا کہ دوسرا اسم میں پہلے کے موافق و متفق ہو جائے اور پھر دوسرے اسم کو تثنیہ بنادینا اور اس سے پہلا اور دوسرا دونوں مراد لینا تغلیب تثنیہ کہلاتا ہے مثلاً **ابوین، عمرین** اور **قمرین** وغیرہ امثلہ۔ ان امثلہ میں کیفیت تغلیب یوں ہوگی کہ غلبہ میں تین چیزوں کا لحاظ رکھا جائیگا (1) سب سے پہلے مذکر ہونے کی رعایت ہوگی جیسے **ابوین** کہ اسمیں ''اب (باپ)'' یعنی مذکر کو غلبہ دیا گیا۔ (2) اس کے بعد اخف ہونے کی رعایت کو غلبہ دیا جائیگا جیسے ابوبکر و عمر میں سے عمر چونکہ اخف ہے کہ وہ مفرد ہے اور ابوبکر مرکب ہے لہٰذا اخف کو غلبہ دیتے ہوئے **عمرین** بولا گیا۔ (3) اور پھر باقی پر اشرف ہونے کی رعایت کو غلبہ دیا جائیگا اور سبب تغلیب کا ادعائی ہونا بھی کافی ہے جیسے **قمرین** شمس و قمر کے لئے کیونکہ قمر مذکر ہونے کی وجہ سے شمس (مؤنث سماعی) سے افضل و اشرف تھا اس لئے اسے غلبہ دے دیا گیا۔

**﴿نوٹ﴾** جمہور اور ابن حاجب کے مابین اختلاف ہے کہ تغلیب کی ہیئۃ تثنیہ ''اشتراک معنی و لفظ'' دونوں کے لئے موضوع ہے یا فقط لفظ کے لئے موضوع ہے۔ پہلی صورت جمہور کی مختار اور دوسری ابن حاجب کی پسندیدہ ہے۔ جمہور فرماتے ہیں کہ تغلیب تثنیہ کے لئے توافق لفظ و معنی مشروط ہے اگر شرط مذکور نہ پائی گئی تو وہ حقیقۃً تغلیب نہیں ہوگی بلکہ ملحق بہ تغلیب تثنیہ ہوگی اسی وجہ سے جمہور نے زیدین کی تاویل اسم زید سے مسمی دو شخصوں کے ساتھ کی ہے اور اسکی کی مثل ''**قرلین**'' حیض و طہر اور عینین شمس و ذہب کے لئے تغلیب مانی ہے۔ لہٰذا متن میں مذکور مثال ابن حاجب کے مذہب پر ہے جس سے ماتن کا مختار واضح ہو جاتا ہے۔

**وَلِكَوْنِهِمَا التَّعْلِيقَ أَمْرٍ بِغَيْرِهِ فِى الاسْتِقْبَالِ كَانَ كُلٌّ مِنْ جُمْلَتَىْ كُلٍّ مِنْهُمَا فِعْلِيَّةً اسْتِقْبَالِيَّةً۔۔۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور چونکہ ان واذا شرطیہ کسی امر (جزاء) کو اس کے غیر (شرط) کے ساتھ استقبال میں معلق کرنے کے لئے ہوتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک کے دونوں جملوں کا فعلیہ استقبالیہ ہونا (ضروری) ہوگا۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن آنے والے قول "کان کل من الخ" کی علت مقدمہ کو بیان کررہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ان اور اذا شرطیہ جزاء کے مضمون کے حصول کو شرط کے مضمون کے حصول کے ساتھ مستقبل میں معلق کرنے کے لئے ہیں یعنی جزاء کا حصول مستقبل میں شرط کے حصول پر مترتب ومعلق ہے کہ جب تک مستقبل میں شرط تحقق نہ ہوگی جزا کا حصول تحقق نہیں ہوسکتا لہٰذا شرط اور جزا کے دونوں جملوں کا فعلیہ استقبالیہ ہونا اور اسمیہ یا ماضویہ نہ ہونا ضروری ہوگیا۔ شرط کا استقبالیہ ہونا اس لئے ضروری ہے کیونکہ اس کے حصول کو مستقبل میں ہی فرض کیا گیا ہے لہٰذا اس کا ثبوت جو جملہ اسمیہ کا مفاد ہے اور مُضی (ماضی پر دلالت کرنا) ہونا جو کہ جملہ فعلیہ ماضویہ کا مفاد ہے ممتنع ہوجائیگا اور جزاء کا بھی استقبالیہ ہونا اس لئے ضروری ہے کیونکہ جزاء کا حصول مستقبل میں شرط کے حصول پر معلق ہے تو اگر مانیں کہ جزا کے لئے استقبال ضروری نہیں تو امتناع لازم آئیگا کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ "**تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول مايحصل فى الاستقبال ممنوع**" کہ حاصل ہوچکی ہوئی چیز کو مستقبل میں حاصل ہونے والی چیز پر معلق کرنا منع ہے لہٰذا مستقبل میں شرط کے حصول پر معلق ہونے کے سبب جزاء بھی مستقبل میں حاصل ہوگی جس کے لئے جزاء کا بھی استقبالیہ ہونا ضروری ہوگیا۔

**﴿۔۔۔۔قولہ ولکونهماالتعليق امر** الخ۔

**سوال:۔** آپ نے قول مذکور کو قول آمدہ (کان کل من جملتی الخ) کے لئے علت قرار دیا ہے اور علت دلیل اور معلول دعویٰ کے حکم میں ہوتا ہے اور دعویٰ پہلے اور دلیل بعد میں ہوتی ہے اور ایسے ہی معلول وعلت کا بھی حکم ہے لہٰذا علت کو مؤخر ہونا چاہیے تھا جبکہ ماتن نے ترتیب مذکور کا عکس کرتے ہوئے علت کو مقدم اور معلول کو مؤخر کردیا اور یہ معلول وعلت کی ترتیب کے خلاف ہے۔

**جواب:۔** معلول وعلت کی ترتیب کا خلاف مطلقاً ممنوع نہیں ہے یہ ممانعت اس صورت میں ہے جب تقدیم علت کسی نکتہ معتدہ پر مشتمل نہ ہو جبکہ یہاں تقدیم علت نکتہ معتدہ پر مشتمل ہے اور نکتہ معتدہ بھا یہ ہے کہ ماتن معلل ومعلول کے حکم کو اول الوہلہ یعنی پہلی فرصت میں ہی سامع کے ذہن نشین کرنا چاہتے ہیں اور جو چیز اول الوہلہ میں حاصل ہوتی ہے وہ زیادہ مؤثر وزیادہ ثابت واقع ہوتی بہ نسبت اس چیز کے جس کا انتظار کیا جائے لہٰذا ماتن کا نکتہ معتدہ بھا کے سبب علت کو مقدم کرنا بے سقم ہوا۔

**سوال:۔** "تعلیق" اگرچہ ذاتی طور پر مستقبل میں نہیں ہوتی کیونکہ تعلیق کہتے "**جعل شیء معلقا علی شیء**" کسی شی کو کسی دوسری شی پر معلق کرنا اور یہ حالی وغیر استقبالی ہے مگر وہ اپنے متعلق یعنی معلق اور معلق علیہ کے اعتبار سے استقبالی ہے تو آپ شرط اور جزاء کو استقبالی بنانے کے بجائے تعلیق کو متعلق کے اعتبار سے کیوں استقبالی نہیں بنا رہے۔؟

**جواب:۔** تعلیق کو کیسے استقبالی قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ تعلیق تو تکلم کے زمانے میں متحقق ہوجاتی ہے نہ کہ استقبال میں مثلاً جب آپ نے اپنے

غلام سے کہا "ان دخلت الدار فانت حر" جب تو گھر میں داخل ہوگا تو آزاد ہوجائیگا۔اس مقولہ میں آپ نے حریت کو مستقبل میں دخول دار پر معلق کیا جب کہ اس کی تعلیق تکلم کے ساتھ ہی متحقق ہوگئی لہذا تعلیق کو استقبالی نہیں کہہ سکتے۔

**سوال:** علت مذکورہ (شرط کا حصول استقبال میں اور حصول جزاء مستقبل میں حصول شرط پر موقوف ہے لہذا جزاء بھی استقبالی ہوگئی) سے جملہ شرطیہ کا استقبالی ہونا مسلم ہے کہ شرط و جزاء کے دونوں جملے استقبالیہ ہوں مگر اس سے فعلیہ ہونا، اسمیہ اور ماضویہ نہ ہونا کیسے ثابت ہوگیا۔معلوم ہوا کہ جملہ شرطیہ جملہ اسمیہ بھی واقع ہوسکتا ہے کیونکہ جملہ اسمیہ بھی خبر کے اعتبار سے استقبالی ہوسکتا ہے کہ جب اسکی خبر فعل مضارع ہو مثلاً زید یعطلق۔بس یہ بھی استمرار تجددی کا فائدہ دیتا ہے لہذا شرط کو جملہ فعلیہ استقبالیہ کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:** جملہ اسمیہ اس حیثیت سے کہ وہ جملہ اسمیہ ہے حدوث وتجدد پر دلالت نہیں کرتا بلکہ محض ثبوت وحصول پر دلالت کرتا ہے۔بس اسی سبب ہم جملہ شرطیہ میں جملہ شرطیہ فعلیہ استقبالیہ کی قید لگاتے ہیں۔فلا اعتراض۔س

**سوال:** آپ نے کہا کہ جزاء کو شرط پر معلق کیا گیا ہے اور شرط کا حصول استقبال میں ہوگا لہذا جزاء بھی استقبال میں حاصل ہوگی تو جزاء بھی استقبالی ہوئی، حالی وغیرہ نہ ہوئی۔اس سے مراد یہ ہو کہ جب شرط حاصل ہوگی تو اس کے بعد جزاء بھی حاصل ہوجائیگی تو امتناع مذکور مسلم ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ تعلیق کا معنی ہے بلکہ تعلیق کا معنی یہ ہے کہ شرط حصول جزا کا سبب ہے اور مستقبل میں حاصل ہونے والی چیز کا فی الحال حاصل چیز کے لئے سبب بننے سے کوئی مانع نہیں ہے مثلاً آپ کہتے ہیں کہ ان کان زید بیرا غدا فنحن نفرح الآن کہ اگر زید کل بری ہوگیا تو ہم ابھی خوش ہوجائیں گے۔بس ثابت ہوگیا کہ آنے والی چیز فی الحال حاصل ہونے والی چیز کے لئے سبب ہوسکتی ہے۔

**جواب:** ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ فی الحال حاصل ہونے والی فرح مستقبل میں بالفعل حاصل ہونے والی چیز سے مسبب ہے بلکہ فرح اس چیز سے مسبب ہے جو فی الحال حاصل ہورہی ہے یعنی خبر صادق کہ زید کل بری ہونے والا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ خبر صادق کا حصول فرح کے حصول سے مقدم ہے۔معنی عبارت یہ ہوا کہ ان ثبت ان زیدا بیرا فی المستقبل فنحن نفرح الآن۔فلا اعتراض۔

## وَلَايُخَالَفُ ذَالِكَ لَفْظًا اِلَّا لِنُكْتَةٍ..........

**﴿ترجمہ﴾** اور صرف کسی نکتہ کے سبب اسکی مخالفت کی جائیگی۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن قول مذکور سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جب شرط و جزاء کا جملہ فعلیہ استقبالیہ ہونا ضروری ہے تو اسکی مخالفت یعنی غیر فعلیتین یا غیر استقبالیتین کے لئے کسی نکتہ کا ہونا ضروری ہوگا کیونکہ فعلیہ استقبالیہ ہونا جملہ شرطیہ کا مقتضی الظاہر ہے جو لفظی اور معنوی مطابقت کا متقاضی ہے لہذا موافقت مذکورہ سے عدول کے لئے کسی نکتہ کا ہونا ضروری ہوگا کیونکہ بلاغت میں مقتضی الظاہر سے عدول بغیر نکتہ کے ممنوع و ناجائز ہے۔

**﴿......قولہ ولایخلف ذالک لفظاً الخ۔**

**سوال:** ماتن نے لفظاً کی قید کیوں لگائی۔

**جواب:** ماتن لفظاً کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ دونوں غیر استقبالیہ اسمیہ یا فعلیہ ماضویہ یا دو میں ایک اسمیہ یا ماضویہ

ہوتو بھی معنوی طور پر مستقبل کے لئے ہوگا مثلاً ان اکرمتنی الآن فقد اکرمتک امس یعنی اگر آپ ابھی میری تکریم کا احسان کریں گے تو میں کل تمہاری عزت کا احسان کرونگا۔ یعنی معنی تو یقیناً مستقبل ہونگے مگر لفظاً بھی مستقبل ہونا ضروری ہے تا کہ معنوی اور لفظی مطابقت باقی رہے جو کہ مقتضی الظاہر کا تقاضا ہے۔

**کَابْرَازِ غَیْرِ الْحَاصِلِ فِیْ مَعْرِضِ الْحَاصِلِ لِقُوَّۃِ الْاَسْبَابِ اَوْ کَوْنِ مَاھُوَ لِلْوُقُوْعِ کَالْوَاقِعِ اَوِ التَّفَاؤُلِ اَوْ اِظْھَارِ الرَّغْبَۃِ فِیْ وُقُوْعِہٖ نَحْوُ اِنْ ظَفِرْتُ بِحُسْنِ الْعَاقِبَۃِ فَھُوَ الْمَرَامُ فَاِنَّ الطَّالِبَ اِذَا عَظُمَتْ رَغْبَتُہٗ فِیْ حُصُوْلِ اَمْرٍ یَکْثُرُ تَصَوُّرُہٗ اِیَّاہُ فَرُبَمَا یُخَیَّلُ اِلَیْہِ حَاصِلًا۔**

﴿ترجمہ﴾ مثلاً غیر حاصل کو معرض حاصل میں ظاہر کرنا اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے یا وقوع پذیر ہونے والے کے واقع کی طرح ہونے کے سبب یا نیک فالی کے سبب یا اس کے وقوع میں رغبت ظاہر کرنے کے سبب مثلاً اگر میں حسن عاقبت پا گیا تو یہی مقصود ہوگا تو بیشک جب اس کے طالب کی رغبت کسی امر کے حصول میں بڑھ جاتی ہے تو اس کے لئے اس کا تصور زیادہ ہو جاتا ہے تو بسا اوقات وہ اس (غیر حاصل) کو حاصل خیال کرنے لگتا ہے۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن نکتہ عدول کا ذکر کر رہے ہیں کہ ان شرطیہ کی شرط و جزاء کے دونوں جملوں کے فعلیہ استقبالیہ ہونے سے غیر استقبالیہ کی طرف عدول ابراز غیر حاصل کو معرض حاصل میں خیال کرنے کے سبب ہوگا اور ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل کے وجوہ وعلل کئی ہیں یعنی نکتہ ایک ہے لیکن اس کے اسباب متعدد ہیں۔ مثلاً (1) اسباب متاخذہ کے قوی ہونے کے سبب عدول جائز ہے۔ (2) جس معنی استقبالی کی شان "وقوع" ہو تو اسے واقع کی طرح قرار دینے کے لئے بھی استقبالیہ سے غیر استقبالیہ کی طرف عدول جائز ہوگا۔ (3) تفاؤل کے لئے بھی عدول الی غیر الاستقبالیتین جائز ہے (4) معنی استقبالی کے وقوع میں رغبت کے اظہار کے لئے بھی غیر استقبالیہ کی جانب عدول جائز ہے کیونکہ جب کسی چیز کے حصول میں طالب کی رغبت بڑھ جاتی ہے تو طالب کا تصور اس امر کے بارے میں زیادہ ہو جاتا ہے لہٰذا وہ اس امر غیر حاصل کو اپنے خیال میں حاصل گمان کرتے ہوئے اسے لفظِ ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیتا ہے اور جب وہ اس طرح خیال نہیں کریگا تو اسے ماضی کے ساتھ تعبیر بھی نہیں کیا جائیگا۔ وقوع شرط میں رغبت کے اظہار کے ساتھ ماضی کے استعمال کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ کا فرمان وارد ہے "ولا تکرھوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا" کیونکہ قاعدہ کی مطابقت شرط و جزاء کے دونوں جزؤں کا استقبالیہ ہونا شرط تھا مگر یہاں "یردن" کو اردن لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔

﴿......قولہ کابراز غیر الحاصل فی معرض الخ۔ قول مذکور سے ماتن نکتہ عدول ذکر کر رہے ہیں۔ یعنی کبھی جملہ شرط میں شرط و جزاء کا غیر استقبالیہ ہونا معنی استقبالی غیر الحاصل کو حال یا ماضی کے زمانے میں معنیٰ حاصل کے طور پر ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہو تو شرط و جزاء کے لفظاً استقبالیہ ہونے سے غیر استقبالیہ کی طرف عدول کیا جائیگا کیونکہ اس کے اسباب متاخذہ کا حصول قوی ہوتا ہے اور جو چیز قوی الحصول ہو وہ واقع کی طرح ہوتی ہے لہٰذا جملہ شرطیہ فعلیہ استقبالیہ سے غیر کی طرف عدول درست ہو جائیگا۔

﴾......**قولہ لقوۃ الاسباب** الخ۔قول مذکور سے ماتن نکتہ عدول کی پہلی وجہ کا ذکر کر رہے ہیں۔خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز کے حصول کے اسباب قوی ہوں تو اس غیر حاصل شئے کو بھی معرض حاصل میں اتار کر کلام کو ان شرطیہ کے ساتھ لایا جاتا ہے مثلاً آپ کوئی شئے خریدنا چاہتے ہیں اور خریداری کے تمام اسباب مثلاً روپے، شئے کا بازار میں موجود ہونا اور دیگر جتنے بھی اسباب خریداری ہیں موجود ہوں تو اسباب مذکورہ کے سبب آپ ان شرطیہ کے ساتھ جملہ فعلیہ استقبالیہ سے غیر استقبالی کی طرف عدول کر کے کلام یوں لاتے ہیں "ان اشتریتا کان کذا" کیونکہ وہ اسباب مذکورہ کے قوی ہونے کے سبب غیر حاصل شئے کو معرضِ حاصل میں خیال کرتا ہے کیونکہ لفظِ ماضی تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے یہ چیز گزشتہ زمانے میں خرید لی ہے مگر درحقیقت اس نے ابھی خریدی نہیں ہوتی بس اسباب متاخذہ کے قوی ہونے کے سبب استقبال میں حاصل ہونے والی چیز کو ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیا۔

﴾......**قولہ او کون ماھو للوقوع کالواقع** الخ۔اس جملہ اور اس کے مابعد آنے والے اسباب و وجوہ کے عطف کی بابت دو قول ہیں۔(اول) ان کا عطف قوت الاسباب پر ہو اور یہ تمام ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل کی علل بنیں۔یہی صحیح اور ماتن اور شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔(دوئم) **ابراز الحاصل** الخ پر عطف ہو اور یہ بھی عدول الی غیر استقبالیتین کے نکات بنیں یعنی کبھی ابراز غیر حاصل کو معرض حاصل کے لئے عدول کیا جاتا ہے اور کبھی معنی استقبالی جو "شانِ وقوع" رکھتا ہو کو واقع کی طرح جان کر عدول الی غیر الاستقبالیتین کیا جاتا ہے الخ۔علامہ تفتازانی اس موقف کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احتمال مذکور بہت بڑی بھول ہے جس کی کئی وجوہ ہیں (1) ماتن کے اشارہ کے خلاف ہے کیونکہ ماتن کے کلام سے تو یہ سمجھ آ رہا ہے کہ یہ تمام "نکتہ ابراز مذکور" کی علل ہیں جبکہ احتمال ثانی میں ان نکات کا ہونا لازم آتا ہے، علل ہونا مفہوم نہیں ہوتا۔(2) ابراز مذکور ان تمام پر مشتمل ہے لہٰذا ان کو اسکی قسیم نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ "قسیم" شی کی ضد ہوتی ہے، اس پر مشتمل نہیں ہوتی۔(3) تفاؤل صرف مخالفت سے حاصل نہیں ہوسکتا جب تک غیر حاصل کو معرض حاصل کے منزلہ میں نہ اتارا جائے۔وجوہ مذکورہ سے ثابت ہو گیا کہ ابراز مذکور پر ان کا عطف کرنا درست نہیں۔

﴾......**قولہ ان ظفرت بحسب** الخ۔ماتن تفاؤل اور اظہار رغبت کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ یہاں تفاؤل اور اظہار رغبت کے سبب غیر حاصل کو معرض حاصل کے درجہ میں رکھ کر جملہ شرطیہ فعلیہ استقبالیہ سے غیر استقبالیہ کی طرف عدول کیا گیا ہے۔اس مثال میں اگر ظفرت کی "ضمیر فاعل" کو مفتوح للمخاطب پڑھیں تو تفاؤل کی مثال اور اگر مضموم للمتکلم پڑھیں تو اظہار رغبت کی مثال بنے گی اور علامہ نوبی کی عبارت اس بات کی طرف مشیر ہے کہ اگر متکلم کا صیغہ ہو تو اظہار رغبت اور مخاطب کا صیغہ پڑھیں تو تفاؤل و اظہار رغبت دونوں ممکن ہیں۔تقریر مذکور سے یہ اعتراض بھی مندفع ہو گیا کہ تفاؤل و رغبت دو مرجح ہیں لہٰذا مثالیں بھی دو دینی چاہیے تھیں۔

﴾......**قولہ فان الطالب اذا عظمت** الخ۔چونکہ اظہار رغبت کو ابراز مذکور کا سبب بنانا بیانِ علت کا محتاج تھا اس لئے ماتن اظہار رغبت کی علت کو بیان کر رہے ہیں۔یہ اظہار رغبت کی علت کا بیان ہو رہا ہے اور **علت کی چار قسمیں** ہیں علت مادیہ، علت صوریہ، علت فاعلیہ اور علت غائیہ۔یہ علت پہلی دو قسم کی علل سے نہیں ہوسکتی کما ھو الظاہر اور آخر میں اس طرح ممکن ہیں کہ اگر اظہار رغبت سے "نفس اظہار رغبت" مراد ہو تو یہ علت غائیہ ہوگی کیونکہ اظہار رغبت ابراز سے مؤخر ہے اور علتِ غائیہ بھی مؤخر ہوتی ہے۔اگر اظہار رغبت سے "قصد اظہار رغبت" مراد

ہوتو یہ علت فاعلیہ ہوگی تو جسطرح علت فاعلیہ معلول پر مقدم ہوتی ہے ایسے ہی اظہار رغبت کا قصد بھی امام ذکور پر مقدم ہوتا ہے۔

**وَعَلَيْهِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور اسی صورت پر ہے "اگر وہ پاکدامنی کا ارادہ رکھتی ہوں"۔۔۔۔۔۔۔

**﴾۔۔۔۔قولہ و علیہ ان اردن تحصنا الخ۔**

**سوال:۔** جب اظہار رغبت کی ایک مثال پیش کردی تھی تو پھر علیحدہ قرآن پاک سے اظہار رغبت کی مثال کیوں پیش کی یا فقط قرآن پاک سے ہی استشہاد پیش کردیتے پہلے والی مثال ذکر نہ کرتے، اس سے اختصار جو متون کے لائق ہے باقی رہتا۔

**جواب:۔** چونکہ اظہار رغبت کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر حقیقۃً جائز نہیں تھا بلکہ مجازاً رغبت کا لازم (کمال رضا) مراد ہے اس لئے یہاں اظہار رغبت مجازی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اسے علیحدہ ذکر کیا یعنی یہ دو الگ، الگ مثالیں ہیں، پہلی حقیقۃً اظہار رغبت اور دوسری یعنی استشہاد قرآنی مجازاً اظہار رغبت کی ہے لہٰذا اختصار کے فوت ہونے کا اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔

**سوال:۔** آیہ مبارکہ میں نہی عن الاکراہ کو تحصن (پاکدامنی) کے ارادہ کے ساتھ معلق کرنے سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اگر وہ لونڈیاں پاکدامنی کی خواہشمند نہ ہوں تو اکراہ جائز ہوگا جیسا کہ یہی تعلیق بالشرط کا تقاضا ہے یعنی تعلیق بالشرط مفہوم مخالف کی متقاضی ہے مثلاً کوئی اپنی بیوی سے کہتا ہے "ان دخلت الدار فانت طالق" یعنی اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو پھر تجھے طلاق ہوجائیگی۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر تو گھر میں داخل نہیں ہوئی تو تجھے طلاق نہیں دونگا، ایسے ہی آیہ مبارکہ میں نہی عن الاکراہ کو ارادہ تحصن کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف ہے کہ عدم ارادہ تحصن کے وقت اکراہ (مجبور کرنا) جائز ہے حالانکہ تحصن اور عدم تحصن دونوں صورتوں میں اکراہ جائز نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ یہاں ان شرطیہ مستعمل نہیں ہونا چاہیے تھا۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** تقیید بالشرط محض موافقت واقع کے لئے ہے۔ اسکی دو وجہیں ہیں (الف) عدم ارادہ تحصن کے وقت تو اکراہ ممکن ہی نہیں کہ جب وہ تحصن کا ارادہ نہ رکھتی ہونگی تو انکو زنا کا حکم دینا انکی غرض کے موافق ہوگا اور **قاعدہ** ہے کہ الطالب للشی لا یتصور اکراھہ علیہ یعنی کسی شی کے طالب کو اس شی کے حصول پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ (ب) اگر وہ تحصن یا عدم تحصن کسی کا بھی ارادہ نہیں رکھتیں تو پھر وہ غافلات ہونگیں تو پھر بھی اکراہ متصور نہیں ہوسکتا کیونکہ الاکراہ انما ھو للممتنع غایۃ الامر یعنی اکراہ (مجبور کرنا) اس شخص کے لئے ہوتا ہے جو انتہائی درجہ اجتناب کرنے والا ہو لہذا ثابت ہوگیا کہ یہاں اکراہ محض موافقت واقع کے لئے ہے لہٰذا ان شرطیہ کو استعمال کرنا صحیح ہوا۔ **﴿ثانیاً﴾** خلاصہ یہ ہے کہ مفہوم مخالف اس وقت معتبر ہوتا ہے جب تقیید بالشرط مقید بالشرط کے علاوہ کو نکالنے کے سوا کسی دوسرے فائدہ پر مشتمل نہ ہو یعنی تقیید بالشرط صرف حکم سے غیر کے اخراج کے لئے ہو کسی دوسرے فائدہ پر مشتمل نہ تو مفہوم مخالف معتبر ہوگا جبکہ یہاں تقیید بالشرط سے دوسرا فائدہ ممکن ہے اور وہ مولی کو اکراہ سے منع میں مبالغہ کرنا یعنی جب وہ پاکدامنی کا ارادہ رکھتی ہوں تو آقا کو بدرجہ اولی انکی عفت کا خیال رکھنا چاہیے۔ اور جہاں کہیں اخراج غیر کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ مقصود تو وہاں مفہوم شرط مراد ہوتا ہے یعنی غیر سے سکوت اور اس پر کسی قسم کا حکم نہ لگانا جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔ **﴿ثالثاً﴾** اگر مان لیں کہ یہاں مفہوم مخالف معتبر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ آیہ مبارکہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انتفائے شرط (عدم تحصن)

سے اکراہ کی حرمت بھی منتفی ہوگئی تو یہ دلالت مفہوم مخالف کی طرف دیکھتے ہوئے ظاہری اعتبار سے اجماع قاطع کے مخالف ہے اور قاعدہ ہے "اذا تعارض امران احدھما قاطع والآخر ظاھر دفع الظاھر بالقاطع" یعنی قطعی پر عمل کرتے ہوئے ظاہر کو چھوڑ دیا جائیگا لہٰذا مفہوم مخالف کو چھوڑ دیا جائے گا تو جو چیز اسکی وجہ سے ثابت ہو رہی تھی وہ بھی ختم ہوگئی کیونکہ ہر صورت (چاہے وہ تحصن کا ارادہ رکھتی ہوں یا نہ رکھتی ہوں) میں لونڈیوں کے عدم اکراہ پر اجماع قطعی قائم ہے لہٰذا اجماع قطعی کا معارض (ظاہر) غیر معتبر ہوگا۔ فلا اعتراض۔

## أَلسَّكَّاكِيُّ أَوْ لِلتَّعْرِيْضِ نَحْوُ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ــــــــــ

**﴿ترجمہ﴾** اور علامہ سکاکی (نے کہا کہ) یا تعریض کے سبب مثلاً البتہ اگر آپ نے شرک کیا تو یقیناً آپکا عمل ضائع ہو جائیگا۔ــــــــ

**﴿خلاصہ﴾** علامہ سکاکی کے اس مقولہ کا عطف ماتن کے قول "لقوۃ الاسباب" پر ہے یعنی ابراز غیر حاصل کو حاصل کے درجہ میں رکھ کر جملہ شرطیہ کو غیر استقبالیہ کبھی تو مذکورہ امور کے سبب لایا جاتا ہے اور کبھی تعریض کے سبب ابراز غیر حاصل کو معرض حاصل میں لاکر جملہ شرطیہ غیر استقبالیہ لایا جاتا ہے۔

﴿ــــ **قولہ السکاکی او للتعریض** الخ۔ تعریض کہتے ہیں کہ قرائن کی موجودگی میں فعل کو ایک کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کا غیر مراد لینا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "ولقد اوحی الیك والی الذین من قبلك لئن اشرکت لیحبطن عملك" اس آیہ مبارکہ کے مخاطب نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام ہیں جن کا عدم اشراک سارے ازمنہ میں قطعی و یقینی بات ہے کیونکہ انبیاء بعث سے قبل اور بعد ہر زمانے میں شرک سے معصوم ہوتے ہیں مگر پھر بھی لفظ ماضی کے ساتھ غیر حاصل شرک کو فرضی اور تقدیری طور پر حاصل کے معرضہ میں لاکر مشرکوں پر تعریض کردی کہ مشرکین کے اعمال باطل ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام سے شرک "مقطوع بعدم الحصول" ہے اور مقطوع بعدم الحصول ان شرطیہ کے استعمال کا مقام نہیں ہے کیونکہ وہ غیر مقطوع کے لئے موضوع ہے کہ امر پھر اسے مشکوک فیہ کے منزلہ میں اتار دیا تو یہ مقام مقام ان شرطیہ ہوگیا لیکن مقام ان شرطیہ کو جملہ استقبالیہ بنانے کے بجائے لفظِ ماضی کے ساتھ لائے تاکہ ابراز غیر حاصل (شرک مقطوع بعدم الحصول) کو معرض حاصل میں فرض و مقدر کر کے ان لوگوں پر تعریض کی جائے جن سے شرک صادر ہو چکا ہے کہ ان کے عمل باطل کر دیے گئے ہیں یعنی فرض کریں "اے رسول ﷺ آپ شرک کرتے (العیاذ باللہ) تو آپ کے اعمال بھی ضائع ہو جاتے۔ معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے شرک کیا ان کے اعمال یقیناً ضائع ہو چکے ہیں۔

**سوال:** یہ مقام "مقام ان شرطیہ" نہیں کیونکہ ان شرطیہ اس فعل کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے جو مشکوک الانتفاء یا غیر مقطوع بعدم الحصول ہو، اس فعل کے ساتھ مستعمل نہیں ہوتا جو معلوم الانتفاء یعنی مقطوع بعدم الحصول ہو کما مر غیر واحد۔

**جواب:** ہم مانتے ہیں کہ ان شرطیہ مشکوک الانتفاء فعل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، معلوم الانتفاء فعل کے لئے مستعمل نہیں ہوتا ہے مگر جب معلوم الانتفاء فعل کو مشکوک الانتفاء کے منزلہ میں اتار دیا جائے تو اس وقت معلوم الانتفاء فعل پر بھی ان شرطیہ کا دخول جائز ہو جاتا ہے کما مر۔

**سوال:** انبیاء جب شرک سے معصوم ہیں تو ان کے طرف فعل شرک کو کیسے مسند کر دیا گیا نیز تعبیر بھی فعل ماضی کے ساتھ کی جو وقوع شرک کی

متقاضی ہے۔

**جواب:** یہ قضیہ شرطیہ ہے جو وقوع شرط کو مستلزم نہیں ہوتا لہٰذا اسناد علی سبیل الفرض ہے اور فعل ماضی کے ساتھ تعبیر کرنے ہی سے تو مخاطبین کے لئے تعریض مستفاد ہوتی ہے کیونکہ تعریض کہتے ہیں "ان ینسب الفعل لواحد والمراد غیرہ" فعل کو کسی ایک کی طرف منسوب کر کے مذکور کا غیر مراد لیا جائے۔ تو یہاں اشراک کو نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام کی طرف منسوب کر کے وہ لوگ مراد لیے جن سے شرک صادر ہوا کما مر آنفا۔

**سوال:** مذکور بالا تقریر سے تو متبادر الی الفہم یہ بات ہے کہ اگر ابراز مذکور "تعریض" کے لئے نہ ہوتا تو لفظ استقبال لایا جاتا اور جملہ شرطیہ صحیح ہو جاتا ہے حالانکہ نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام کا اشراک مقطوع بعدم الحصول ہے اور مقطوع بعدم الحصول کے لئے ان شرطیہ مستعمل نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو امور مشکوکہ میں مستعمل ہوتا ہے کما مر۔

**جواب:** پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ ایسے مقامات پر مقطوع بالعدم کو غیر مقطوع بالعدم کی منزلہ میں اتار کر مساہلت اور ارخائے عنان کے طور پر ان شرطیہ کو مستعمل کر دیا گیا ہے کما مر۔

**سوال:** علامہ خلخالی نے علامہ سکاکی پر اعتراض وارد کرتے ہوئے فرمایا کہ جن سے ماضی میں اشراک صادر ہو یا ان کے علاوہ تعریض سب کو عام ہے اور یہ تعریض فعل شرط کو مقطوع بالعدم کی طرف اسناد کرنے ہی سے حاصل ہو جاتی ہے چاہے اسے لفظ ماضی یا لفظ استقبال (مضارع) کے ساتھ تعبیر کریں یعنی "لئن اشرکت کی جگہ لئن تشرک" دونوں سے تعریض حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا علامہ سکاکی کا قول "کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کبھی تعریض کی وجہ سے ہوتا ہے" تام نہ ہوا۔

**جواب:** ﴿اولاً﴾ جن سے اشراک صادر نہیں ہو سکتی ان کے بارے میں تعریض نہیں کی جا سکتی کیونکہ تعریض سے توبیخ مقصود ہوتی ہے اور توبیخ قبیح کے وقوع کے بعد ہوتی ہے، استقبال میں واقع ہونے والی چیز پر توبیخ نہیں کی جاتی ہے تو جب توبیخ درست نہیں تو تعریض بھی درست نہ ہوگی کہ مقصود ہی منتفی ہو گیا ہے جو کہ بلاغت میں واجب کا درجہ رکھتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ تعریض کو عام ماننا درست نہیں بلکہ باطل ہے۔

﴿ثانیاً﴾ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مقطوع بالعدم فعل کی طرف اسناد کے سبب تعریض حاصل ہو گئی چاہے فعل ماضی ہو یا مضارع کیونکہ تعریض فقط صیغہ ماضی کی طرف اسناد سے حاصل ہوئی ہے کیونکہ فعل ماضی اگرچہ مستقبل کے معنی میں ہے لیکن ان شرطیہ فعل ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا (یعنی معنی غیر حاصل کو معرض حاصل میں فرض کر کے ابراز کرنا) خلاف اصل ہے کیونکہ ان شرطیہ کے ساتھ لفظ استقبال آتا ہے اور خلاف اصل کے لئے نکتہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ تعریض ہے بخلاف مضارع کے کیونکہ مضارع مع ان شرطیہ لانے کی صورت میں جملہ شرطیہ اصل پر مستعمل ہوگا جس کے لئے کسی نکتہ کا ہونا ضروری نہیں ہے لہٰذا تعریض کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔

﴿نوٹ﴾ علامہ زوزنی کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ان شرطیہ کے لفظ کو ماضی کے ساتھ لانا تعریض کی وجہ سے نہیں بلکہ ماضی لانے کا سبب یہ ہے کہ یہ جملہ دراصل قسم محذوف کا جواب واقع ہو رہا ہے کیونکہ اس جملہ پر "جواب قسم" پر آنے والی لام "لام قسم" واقع ہے جو کہ اداۃ شرط پر مقدم ہے اور جواب شرط محذوف ہے تو یہاں قسم کے مقدم ہونے کی وجہ سے اداۃ شرط کا معاملہ ضعیف ہو گیا اور جواب شرط کو جواب قسم بنا دیا گیا تو ضعیف ہونے کے سبب ادات شرط مضارع میں عمل ہی نہیں کر سکتا تھا لہٰذا مضارع سے ماضی کی طرف عدول کر دیا گیا تا کہ اس کے عمل کو ظاہر کرنے کی

زحمت نہ اٹھانی پڑے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ مضارع سے ماضی کی جانب عدول تعریض کے سبب نہیں بلکہ ادا ۃ شرط کے ضعف کے سبب ہوا ہے۔ چونکہ یہ مذہب اس قول سے مردود ہو جاتا ہے کہ ایک شی کے متعدد مقتضیات ہوسکتے ہیں لہٰذا ممکن ہے کہ عدول ضعف ادا ۃ شرط اور تعریض دونوں کی وجہ سے ہو۔ اسی وجہ سے شارح تلخیص علامہ تفتازانی نے اس مذہب سے عدول کیا ہے۔

**وَنَظِيرُهُ فِي التَّعْرِيضِ وَمَالِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي أَيْ وَمَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُونَ الَّذِي فَطَرَكُمْ بِدَلِيلِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ......**

**﴿ترجمہ﴾** اور اسکی نظیر تعریض میں ''اور کیا ہے میرے لئے میں نہ عبادت کروں اس ذات کی جس نے مجھے پیدا کیا یعنی کیا ہے تمہیں تم عبادت نہیں کرتے اس ذات کی جس نے تمہیں پیدا کیا اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** چونکہ علامہ سکاکی کے قول میں خفاء یعنی دقت اور ضعف پایا جارہا تھا دقت تو ظاہر ہے کہ امعان نظر کے بغیر تعریض مفہوم نہیں ہورہی کما مر اور ضعف اس لئے پایا جارہا ہے کہ تعریض لفظ استقبال (صیغہ مضارع) سے بھی ممکن ہو سکتی تھی جیسا کہ علامہ خلخالی کے اعتراض سے مستفاد ہے لہٰذا علامہ سکاکی کا قول تام نہ ہوا کہ استقبالیہ سے ماضی کی طرف عدول تعریض کے لئے ہوتا ہے۔ بس اس خفاء اور ضعف کے سبب ماتن کو اسکی نظیر بیان کرنی پڑی ہماری تقریر سے یہ اعتراض بھی مندفع ہو گیا کہ گزشتہ تمام اقوال علامہ سکاکی کے ہی تھے لہٰذا علامہ سکاکی کے اقوال میں سے قول مذکور کو علیحدہ ذکر کے اس کے کے ساتھ علامہ سکاکی کے نام کی تخصیص کس بات کی طرف اشارہ ہے۔

**﴿......قولہ﴾......قولہ ونظیرہ فی التعریض** الخ۔

**سوال:۔** علامہ نے نظیر کا لفظ کیوں استعمال کیا، مثل کا لفظ کیوں نہیں استعمال کیا؟۔

**جواب:۔** نظیر کا لفظ اس لئے استعمال کیا کیونکہ علامہ سکاکی نے جملہ شرطیہ میں استقبالیہ سے ماضی کی طرف عدول کو تعریض کا سبب قرار دیا مگر آئندہ مثال میں جملہ شرطیہ ہی نہیں ہے لہٰذا اسے تعریض کے لئے نہیں ہونا چاہے تھا مگر یہاں جملہ شرطیہ کے علاوہ کی صورت میں تعریض متحقق ہے تو اگر اسے ماقبل کی مثل قرار دیں تو لازم آئیگا کہ یہ ماقبل مثال کے افراد میں ہو یعنی جیسے وہ تعریض ماضی سے مستفاد ہے ایسے ہی شاہد مذکور میں بھی تعریض عدول الی الماضی سے مستفاد ہورہی ہے حالانکہ ماضی مستعمل ہی نہیں کما ھو الظاہر لہٰذا اسے تعریض مذکور (تعریض بذریعہ جملہ شرطیہ) کی نظیر قرار دیا کیونکہ نظیر شے کے افراد کے غیر سے ہوتی ہے یعنی علامہ سکاکی کے قول میں خفاء اور ضعف ہے کیونکہ تعریض مضارع سے بھی ممکن تھی یعنی تعریض کے لئے مضارع سے ماضی کی طرف عدول ضروری نہیں ہے کما مر فی الخلاصہ جیسا کہ اس آیہ مبارکہ میں تعریض غیر ماضی سے مستفاد ہے۔

**﴿......قولہ ومالی لا اعبدالذی** الخ۔ غیر شرطیہ سے تعریض کی مثال ہے کہ ''مالی لا اعبدالذی فطرنی'' بول کر مخاطبین پر تعریض کی کہ ''ومالکم لاتعبدون الذی فطرکم'' مراد ہے کیونکہ آخری جملہ ''الیہ ترجعون'' سے تعریض مفہوم ہورہی ہے کیونکہ اگر تعریض مقصود نہ ہوتی تو سیاق کلام کی موافقت کے لئے ''والیہ ارجع'' کہنا مناسب تھا۔

**سوال:۔** آیہ مذکورہ کو ماقبل میں علامہ سکاکی کے مذہب پر التفات کی مثال میں پیش کیا گیا تھا جس کا تقاضا یہ بیان کیا گیا تھا کہ اسے تکلم کے

ساتھ بیان کیا جاتا تھا مگر خطاب کی طرف عدول کیا گیا تو التفات ہو گیا۔ علامہ سکاکی کے مذہب پر ان دونوں معنوں (التفات اور تعریض) میں منافات ہیں کیونکہ التفات کی تعریف "هو التعبير عن معنى العقتضاه المقام بطريق آخر غير ماهو الاصل فيه" اور تعریض کی تعریف "هو ان يعبر عن معنى بعبارة هي فيه حقيقة او مجاز ليفهم غير ذالك المعنى بالقرآئن" تو التفات کا تقاضا ہوا کہ نفس مخاطب مراد ہوں اور ثانی کا تقاضا یہ ہے کہ متکلم مراد نہ ہو بلکہ متکلم سے مخاطب کی طرف عدول کر کے تعریض مراد لی گئی ہو۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ "التعبير عن معنى بطريق غير طريقه (کسی معنی کو اس کے طریقہ مروجہ کے علاوہ سے تعبیر کرنا)" سے معنی مذکور کے افادہ کی تعبیر مراد ہے اگر چہ انتقال بالقرائن سے ہی کیوں نہ حاصل ہو یعنی اگر چہ اس قصد پر تعبیر کے اطلاق سے تسامح لازم آتا ہے لیکن التفات اور تعریض کے مابین منافات کا احتمال ختم ہو جاتا ہے اور یہ بات صحیح ہو جاتی ہے کہ تقاضا مقام کے باوجود معنی کو اس کے طریقہ سے معدول کر دینے سے التفات ثابت ہو گیا اور یہ بات بھی صحیح ہو جاتی ہے کہ قرائن کے ساتھ صرف تلویح کے لئے تعریض لائی گئی ہے۔ اس معنی میں التفات و تعریض کے مابین تعارض و منافات نہیں پائی جا رہی ہیں۔ یہ جواب علامہ یعقوبی کا مختار ہے۔ ﴿**ثانیاً**﴾ علامہ ابن قاسم فرماتے ہیں کہ آیہ مبارکہ التفات کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کہ مخاطبین کو تکلم کے طریقہ کے ساتھ مجازاً تعبیر کرتے ہوئے التفات مراد ہو اور تعریض کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کہ یہی عبارت "ومالى لااعبد الذى فطرنى" سے حقیقۃً متکلم مخصوص مراد ہو یعنی متکلم نے اپنے ذکر سے غیر مراد لیکر ان پر تعریض کر دی لہٰذا دو الگ الگ مقامات پر التفات اور تعریض مراد لینا صحیح ہوا اور ان کے مابین منافات بھی نہیں پائی جا رہی ہے۔

**سوال:** احتمال تعریض پر تو دلیل موجود ہے اور وہ "اليه ترجعون" ہے جیسا کہ قول ماتن اس کا مشیر ہے لہٰذا تعریض متعین ہو گئی تو پھر اسے غیر متعین بناتے ہوئے احتمال التفات کا قول درست نہ ہوا۔

**جواب:** یہ ظنی دلیل ہے جو یقین کا فائدہ نہیں دیتی کیونکہ اس میں التفات کا پایا جانا بھی جائز ہے اور معنی یوں بنے کہ والیہ ارجع مگر **قاعدہ** ہے کہ "الحمل على الحقيقة اولى" یعنی مجاز کی بہ نسبت حقیقت پر محمول کرنا اولی ہوتا ہے اور چونکہ تعریض معنی حقیقی میں ہوتی ہے لہٰذا آیہ مبارکہ میں التفات کی نسبت تعریض کا ہونا ارجح ہے کیونکہ التفات معنی مجازی میں ہوتا ہے کما مر۔

**وَوَجْهُ حُسْنِهِ اِسْمَاعُ الْمُخَاطَبِيْنَ الْحَقَّ عَلٰى وَجْهٍ لَّايَزِيْدُ غَضَبَهُمْ وَهُوَ تَرْكُ التَّصْرِيْحِ بِنِسْبَتِهِمْ اِلَى الْبَاطِلِ وَيُعِيْنُ عَلٰى قُبُوْلِهٖ لِكَوْنِهٖ اَدْخَلَ فِىْ اِمْحَاضِ النُّصْحِ حَيْثُ لَايُرِيْدُ لَهُمْ اِلَّامَايُرِيْدُ لِنَفْسِهٖ۔**

﴿**ترجمه**﴾ اور تعریض کے حسین ہونے کی وجہ مخاطبین کو حق ایسے طریقے پر سنانا ہے کہ جو ان کے غصہ کو زیادہ نہ کرے اور وہ طریقہ انکی طرف باطل کی نسبت کرنے کا ترک ہے اور یہ حق کو قبول کرنے پر مددگار ہے کیونکہ اس طریقہ نصیحت کو اخلاص میں زیادہ دخل ہے کہ وہ ان کے کے لئے بھی اسی چیز کا ارادہ رکھتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔۔۔۔۔۔

﴿**خلاصه**﴾ اب ماتن نظیر میں واقع ہونے والی تعریض کے حسین ہونے کی وجہ کو ذکر کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ تعریض مذکور اس سبب سے حَسَن ہے کہ متکلم اپنے مخاطب دشمنوں کو حق ایسے انداز پر سنائے کہ جس سے ان کے غضب میں اضافہ نہ ہو اور وہ طریقہ یہ ہے کہ

ان کی طرف باطل کی نسبت کی تصریح سے پرہیز کرنا اور ایسے طریقہ پرحق کو بیان کرنا جو حق کے قبول کرنے میں مددگار ثابت ہو کیونکہ یہ طریقہ نصیحت کے اخلاص میں حد درجہ دخیل ہے کہ متکلم ان کیلئے بھی وہی چیز پسند کرتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے اور یہ **قاعدہ** قطعی ہے ''ان ما کان ادخل فی اخلاص النصح یکون فی غایۃ القبول '' کہ جو چیز نصیحت میں زیادہ دخیل ہو وہ قبولیت میں بھی حد درجہ دخیل ہوتی ہے۔

﴿......**قولہ ووجہ حسنہ اسماع** الخ۔

**سوال:** قول مذکور کی بابت آپ نے فرمایا کہ یہ آیہ مبارکہ میں پائے جانے والی تعریض کے حسین ہونے کی وجہ کا بیان ہے اس میں مطلقاً تعریض کے حسن ہونے کی وجہ کیوں مراد نہیں ہوسکتی۔

**جواب: ﴿اولاً﴾** ماتن نے حسن تعریض کی جو وجہ ذکر کی ہے وہ گزشتہ تعریض کی شاہد آیہ مبارکہ میں جاری نہیں ہوسکتی کیونکہ حسن تعریض کا مدار اس بات پر ہے کہ متکلم منسوب الیہ یعنی جو لوگ تعریض سے مراد ہوتے ہیں کے لئے بھی وہی چیز پسند کرتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے اور یہ طریقہ آیہ مبارکہ میں جاری نہیں ہوسکتا کما ھو الظاہر۔ معلوم ہوا کہ یہ تعریض مطلق کے حسن ہونے کی وجہ بھی نہیں ورنہ لازم آئیگا کہ یہ وجہ گزشتہ تعریض کی مثال میں مذکور ہونے والی آیہ مبارکہ میں پائی جائی جو کہ باطل ہے۔ یہ موقف ماتن کے قول سے متبادر ہے **﴿ثانیاً﴾** تعریض مذکور کے حسن کی ''وجہ مذکور'' گزشتہ آیہ مبارکہ میں جاری نہیں ہوسکتی کیونکہ آیہ مبارکہ مذکورہ میں انتہائی بلیغ طریقہ پر مشرکین کے اعمال کے حبط وضیاع کو بیان کرنا مقصود ہے اور مشرکین کو ان کے اعمال کے باطل ہونے کی خوشخبری سنانا ایسی چیز نہیں ہے جسے متکلم یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ کی طرف منسوب کرکے مخاطبین پر تعریض کی ہو کہ اے مخاطبین جیسے میرے حبیب کے اعمال باطل ہوگئے (**معاذ اللہ**) ایسے تمہارے بھی باطل ہو جائیں گے۔ معلوم ہوا کہ وجہ حسن یہاں جاری ہی نہیں ہوسکتی لہٰذا یہ ''وجہ حسن'' مطلق تعریض کی بھی نہیں ہوسکتی بلکہ فقط ''**ومالی لا اعبد الذی الآیۃ**'' میں پائی جانے والی تعریض کے ساتھ خاص ہے۔

## وَلَوْ لِلشَّرْطِ فِی الْمَاضِیْ مَعَ الْقَطْعِ بِاِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ

**﴿ترجمہ﴾** اور لو ماضی میں شرط کے انتفاء کے قطعی ہونے کے ساتھ شرط کے لئے (مستعمل) ہے۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن اب تیسرے لفظ شرط ''لو'' کے بارے میں گفتگو کرنے جارہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ لو بھی شرط کے لئے ہے یعنی شرط کے منتفی ہونے کی قطعیت کے ساتھ مضمون جزاء کے حصول کو ماضی میں فرضی طور پر مضمون شرط کے حصول کے ساتھ معلق کرنے کے لئے لو شرطیہ کو استعمال کیا جاتا ہے تو جب ماضی میں شرط کا انتفاء قطعی ہوتا ہے تو اس سے جزاء کا انتفاء بھی لازم آجاتا ہے مثلاً جب آپ نے کہا ''لو جئتنی اکرمتک'' یعنی اگر تو میرے پاس آیا ہوتا تو میں تیری عزت کرتا۔ مثال مذکور میں چونکہ شرط (جئتنی) قطعی طور پر منتفی ہے یعنی مخاطب زمانہ گزشتہ میں قطعاً نہیں آیا لہٰذا جزاء (اکرام) بھی منتفی ہوگیا گویا اس سے یہ بات مفہوم ہوگئی کہ ''لو لا امتناع الثانی اعنی الجزاء بسبب امتناع الاول اعنی الشرط'' یعنی شرط کے منتفی ہونے کے سبب جزاء بھی منتفی ہوجائیگی ہے۔ یہ موقف جمہور، ماتن اور شارح کا مختار مذہب ہے۔ اور ابن حاجب اور ابن حاجب کی پیروی میں متاخرین کے موقف کی تفصیل ذیل کی تشریح میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

﴿......**قولہ ولو للشرط فی الماضی** الخ۔ **ابن حاجب** کا موقف۔ جمہور، ماتن اور شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا مختار آپ نے خلاصہ میں ملاحظہ فرمالیا اب ہم ابن حاجب کے مذہب کو دلائل کے ساتھ بیان کرینگے۔ ابن حاجب جمہور کے مذہب پر اعتراض وارد کرتے ہیں کہ تمہارے بیان کے مطابق اول (شرط) سبب اور ثانی (جزا) مسبب ہے اور **قاعدہ** ہے "**انتفاء السبب لایدل علی انتفاء المسبب**" کہ انتفائے سبب انتفائے مسبب کو مستلزم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ ایک مسبب کے کئی اسباب ہوں بلکہ معاملہ تو الٹ ہے یعنی مسبب کا انتفاء تمام اسباب کے انتفاء پر دال ہے کیونکہ سبب تام کا وجود مسبب کے بغیر محال ہے کہ معلول کا علت تامہ سے تخلف ناجائز لہٰذا مسبب و معلول کا انتفاء سبب و علت تامہ کے انتفاء کو مستلزم ہوگا۔ ہمارے دعوی پر دو دلیلیں ہیں۔ ﴿**اول**﴾ پہلی دلیل قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا فرمان "**لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا**" اس آیہ مبارکہ میں امتناع فساد عالم (ثانی) سے امتناع تعدد آلہہ (اول) پر استدلال کیا گیا ہے نہ کہ انتفائے تعدد آلہہ (اول) سے انتفائے فساد (ثانی) پر (جیسا کہ تم نے کہا) کیونکہ معلوم سے مجہول پر استدلال کیا جاتا ہے، مجہول سے معلوم پر استدلال نہیں ہوتا۔ لہٰذا انتفائے فساد جو کہ معلوم ہے سے انتفائے تعدد آلہہ جو کہ مجہول ہے پر استدلال ہے۔ ﴿**دوئم**﴾ دوسری دلیل یہ ہے کہ اول (شرط) ملزوم اور ثانی (جزاء) لازم ہے اور انتفائے لازم انتفائے ملزوم کو مستلزم ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ لازم عام ہو اور عام کے انتفاء سے خاص کا انتفاء ہوجاتا ہے جبکہ ملزوم خاص ہوتا ہے اور خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے۔ یہ ساری تقریر ابن حاجب کے موقف کی تھی۔

**متأخرین** نے ابن حاجب کے مذہب کو اس قدر پسند فرمایا کہ وہ اس بات پر اجماع کرنے کے قریب ہوگئے کہ انتفائے اول انتفائے ثانی کے سبب ہوتا ہے۔ دلیل دوئم دراصل متاخرین کی دلیل ہے جنھوں نے ابن حاجب کے قول "اول سبب ہے" میں سبب سے ملزوم کی طرف عدول کیا ہے یعنی متاخرین نے ابن حاجب کے قول (اول یعنی شرط "سبب" ہے) کو ملزوم سے موسوم کردیا کیونکہ ابن حاجب کے قول میں قدرے قصور تھا کیونکہ شرط نحوی عام ہے کہ وہ سبب ہو مثلاً **لو کانت الشمس طالعۃ کان النھار موجودا** ، یا شرط ہو مثلاً **لو کان لی مال لحججت** (یعنی اگر مجھے مال نصیب ہوتو میں حج کی سعادت حاصل کروں) یا مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ ہو یعنی نہ سبب ہو اور نہ ہی شرط ہو مثلاً **لو کان النھار موجودا کانت الشمس طالعۃ** کیونکہ وجود نہار طلوع شمس کا سبب اور نہ ہی شرط ہے لہٰذا ملزوم کی طرف عدول کردیا جو ان تینوں صورتوں کو شامل ہے۔

**علامہ تفتازانی** شارح تلخیص ابن حاجب اور متاخرین کے مذہب کا رد فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "لو شرطیہ" کے دو استعمال ہیں ﴿**اول**﴾ لو استدلال عقلی کے لئے ہو اور استدلال عقلی اس وقت ہوگا جب انتفائے جزاء معلوم ہو اور انتفائے شرط غیر معلوم ہو تو ایسی صورت میں معلوم سے مجہول پر استدلال کرنے کے لئے لو شرطیہ لایا جاتا ہے تاکہ مجہول کا علم حاصل ہوسکے اور اس استدلال عقلی کو امتناع اول بسبب امتناع ثانی کا نام دیا گیا ہے کیونکہ لو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ انتفائے اول کے علم میں علت انتفائے ثانی کا علم ہے کیونکہ "ملزوم" لازم کے انتفاء سے منتفی ہوجاتا ہے اس بات سے قطع نظر کہ خارج میں جزاء کے انتفاء کی علت کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان "**لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا**" اسی قاعدہ کے تحت وارد ہے۔ یہ مناطقہ کی اصطلاح ہے اور ابن حاجب کا مذہب اسی پر مبنی ہے ﴿**دوئم**﴾ لو ترتیب خارجی کے لئے ہو اور یہ اس وقت ہوگا جب انتفائے طرفین تو معلوم ہو مگر خارج میں انتفائے ثانی کی علت مجہول ہو تو لو شرطیہ کو لاکر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خارج میں انتفائے ثانی

کی علت" انتفائے اول" ہے لہٰذا اسے اب امتناع ثانی بوجہ امتناع اول کے نام سے پکارا جائے گا اور یہ قضیہ شکلاً تو شرطیہ ہوگا مگر معنیً حملیہ معللہ ہوگا۔ یہ اہل عربیہ کی اصطلاح ہے اور جمہور، ماتن اور علامہ تفتازانی کے موقف کی بنیاد یہی اصطلاح ہے۔ مثلاً جب آپ نے کہا"لو جئتنی لاکرمتك "اس کا معنی ہوگا کہ اکرام خارج میں انتفائے مجی کے سبب منتفی ہوا۔ یا مثلاً"لو شاء الله لهداكم "کا معنی ہے کہ خارج میں انتفائے ہدایت (ثانی) انتفائے مشیت (اول) کے سبب ہوئی ہے یعنی لواس بات کے لئے مستعمل ہوتا ہے کہ خارج میں مضمون جزاء کی علت کے منتفی ہونے پر دلالت فقط"انتفائے شرط کا مضمون" ہے اس بات سے قطع نظر کہ جزاء کے منتفی ہونے کے علم کی علت کیا ہے کیا آپ کو پتہ نہیں کہ "لولا" وجوداول کے سبب امتناع ثانی کے لئے آتا ہے مثلاً لو لا علی لهلك عمر　یعنی خارج میں وجوداول (علی) خارج میں عدم ہلاکت ثانی (عمر) کا سبب ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وجوداول دلیل ہے اس بات کی کہ عمر ہلاک نہیں ہوئے اور اسی وجہ سے (لوخارج میں انتفائے اول کے سبب انتفائے ثانی پر دلالت کرتا ہے نہ کہ انتفائے ثانی انتفائے اول کی دلیل ہے جیسا کہ ابن حاجب نے سمجھا ہے)۔ معلوم ہوا کہ ہمارے اس قول جیسے اقوال صحیح ہیں مثلاً"لو جئتنی لاکرمتك لكنك لم تجیء　یعنی اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا مگر چونکہ تو خارج میں میرے پاس نہیں آیا لہٰذا میں نے تیرا اکرام بھی نہیں کیا" کیونکہ اگر مثال مذکور میں لو کے انتفائے اول کو انتفائے ثانی کی دلیل بنائیں جیسا کہ ابن حاجب سمجھے ہیں تو نقیض مقدم سے استثناء لازم آئیگا اور نقیض مقدم سے استثناء غیر مفید ہے کما نص علیہ علماء المنطقیین یعنی نقیض مقدم سے استثناء نہیں ہوسکتا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ لازم یعنی اول اعم ہو کما مراور اخص کا انتفاء اعم کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے۔ بس ثابت ہوگیا کہ یہ استثناء جزاء کے انتفاء کی علت کی طرف اشارہ ہے۔ المختصر ابن حاجب نے اہل عربیہ کے قول"انها حرف لامتناع الثانی لامتناع الاول (لوایسا حرف ہے جو انتفائے ثانی بسبب انتفائے اول کے لئے ہے)" سے مناطقہ کی اصطلاح"انها للاستدلال "یعنی لوشرطیہ استدلال عقلی کے لئے آتا ہے سمجھ لی حالانکہ وہ اہل عربیہ کی اصطلاح ہے جسے ابن حاجب اہل مناطقہ کی اصطلاح گمان کر کے معترض ہو گئے کیونکہ وہ یہ معنی سمجھ بیٹھے کہ"لو ایسا حرف ہے جو امتناع اول کے سبب امتناع ثانی کے لئے آتا ہے۔ ابن حاجب اہل عربیہ کی یہ بات سمجھ ہی نہیں سکے کہ لو ایسا حرف ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خارج میں انتفائے ثانی کی علت"انتفائے اول" ہے تو اعتراض کر دیا کہ"لو اس بات پر استدلال کے لئے ہے کہ امتناع اول امتناع ثانی کے سبب ہوا ہے"۔ لوشرطیہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ امتناع اول کے سبب"امتناع ثانی" پر استدلال کے لئے ہے۔ اگر ابن حاجب ان کے کلام کی مراد سمجھ لیتے کہ امتناع اول"امتناع ثانی" کا سبب ہے امتناع اول"امتناع ثانی" کی دلیل نہیں ہے۔ المختصر ابن حاجب نے امتناع اول کو امتناع ثانی کی دلیل سمجھا جو کہ اہل منطق کی اصطلاح ہے جبکہ اہل عربیہ کی مراد یہ تھی کہ امتناع اول امتناع ثانی کا سبب ہے دلیل نہیں ہے یعنی امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال نہیں کیا جارہا کہ ابن حاجب کا اعتراض لازم آئے۔

**﴿نوٹ﴾** قرآن مجید، احادیث مبارکہ اور اشعار عرب میں"لو" کا اکثر استعمال اہل عربیت ولغت کی اصطلاح پر ہے اور ارباب تالیف کی کتب میں اکثر استعمال مناطقہ کے قاعدہ پر ہے بالخصوص منطق وحکمت وغیرہ کی کتب میں کیونکہ ان کے نزدیک مقصود تحصیل علم ہے اس بات کا بیان نہیں کہ سبب ثبوت یا سبب انتفاء فی الواقع کیا ہے۔ دونوں طریقوں میں ثمرہ اختلاف نقیض مقدم یا عین مقدم کے استثناء میں ظاہر ہوگا نقیض مقدم کا استثناء اہل عربیہ کے نزدیک جائز اور اہل میزان کے نزدیک غیر جائز اور عین مقدم کا استثناء اہل عربیہ کے نزدیک ناجائز اور اہل میزان کے نزدیک جائز

اوراستثناء نقیض تالی جائز بالاتفاق اورعین تالی باطل بالاتفاق۔ تحقیق هٰذا المبحث علی ماذکرنا من اسرار هٰذاالفن۔

## فَیَلْزَمُ عَدَمُ الثُّبُوتِ وَالْمُضِیُّ فِیْ جُمْلَتَیْهَا..........

**﴿ترجمہ﴾** لہٰذا اس کے دونوں جملوں میں عدم ثبوت اور ماضی ہونالازمی ہوگا۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جب لوماضی میں شرط کے لئے مستعمل ہے تو پھرلوشرطیہ کودونوں جملوں میں عدم ثبوت (عدم حصول فی الخارج یعنی ثبوت جوکہ جملہ اسمیہ کا مفاد ہے کا نہ ہونا) اور مضیی (ماضی ہونا) لازم ہوگا کیونکہ اس تعلیق یعنی حصول مضمون الجزاء بسبب حصول مضمون شرط کو ماضی میں فرض کیا گیا ہے اورثبوت یعنی جملہ اسمیہ ہونا ایسے فرضی حصول کی تعلیق کے منافی ہے کیونکہ تعلیق کی تعریف میں حصول فرضی ماخوذ ومعتبر ہے اورحصول فرضی کوقطع بالانتفاء لازم ہے اورقطع بالانتفاء کوعدم ثبوت لازم ہے لہٰذا شرط وجزاء کا جملہ اسمیہ نہ ہونالازم ہوگا اوراستقبال ماضی ہونے کے منافی ہے لہٰذا شرط وجزاء کا استقبالیہ نہ ہونا بھی لازم ہوگا۔ بس معلوم ہوگیا کہ لو شرطیہ کے دونوں جملوں کا ماضویہ ہونالازم ہے ورنہ منافات لازم آئیگی کمامرآنفا۔

﴿......**قولہ فیلزم عدم الثبوت والمضی** الخ۔ جب لوشرطیہ کے دونوں جملوں کا ماضویہ ہونالازم ہے تو جملہ فعلیہ ماضویہ سے غیرماضویہ کی طرف لفظاعدول کسی نکتہ کے سبب ہی ہوسکتا ہے کیونکہ دونوں جملوں کا غیرماضویہ ہونا خلاف الظاہر ہےاورخلاف ظاہر کے لئے کسی نکتہ کا ہوناضروری ہے۔ یہ جمہور کا مذہب تھا اورامام مبردفرماتے ہیں کہ لوشرطیہ ان شرطیہ کی طرح مستقبل میں بھی مستعمل ہوسکتا ہے اگرچہ یہ قلیل الاستعمال ہے مثلاً نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام کافرمان"اطلبوا العلم ولو بالصین اورایسے حضور پرنور ﷺ کافرمان وانی اباھی بکم الامم یوم القیامت ولو بالسقط یعنی میں قیامت کے دن تمہارے سبب دیگرامتوں پرفخرکرونگا اگرچہ کچا بچہ کے سبب کیوں نہ ہو"حدیث اول میں "ولو بالصین اورحدیث مبارک دوئم میں"وانی اباھی "مستقبل کی بابت ہیں۔ثابت ہوگیا کہ لوبھی مستقبل پرداخل ہوتا ہے اگرچہ قلیل الاستعمال ہے۔

جمہور کی طرف سے امام مبرد کے مذہب کارد یوں کیا گیا کہ اس حدیث میں لوشرطیہ نہیں بلکہ لومحض ربط کے لئے آیا ہے جبکہ ہماری بحث لو شرطیہ میں ہورہی ہے کیونکہ اگر یہ لوشرطیہ ہوتا تو اس کا جواب ضرور ہوتا مگرکلام میں اس کا جواب مذکور ہی نہیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ لوشرطیہ نہیں ہے بلکہ لووصلیہ ہے جیسے ان وصلیہ ہوتا ہے۔امام مبرد کی جانب سے یہ جواب ممکن ہے کہ یہاں لوشرطیہ کے جواب کومقدرومحذوف ماناگیا ہےاور اصل عبارت یوں تھی"لو یکون الطلب بالصین فاطلبوہ ولوتکون المباھاۃ بالسقط فانی اباھی بہ "شرط ان دونوں مثالوں میں مستقبل ہی ہے کیونکہ یہاں اطلبوا اور اباھی بکم آلامم یوم القیامت کے حیز میں لوآیا ہے اور اطلبوا اور اباھی بکم الامم یوم القیامت مستقبل میں ہونگے لہٰذا معلوم ہوا کہ شرط ہی مستقبل کی ہے اور جوچیز مستقبل کے حیز میں واقع ہوگی وہ بھی مستقبل کے لئے ہوگی لہٰذا امثلہ مذکورہ میں لوشرطیہ مستقبل کے لئے ہوگا جیسا کہ ہمارادعوی ہے۔

**﴿نوٹ﴾** لوکئی معانی میں مستعمل ہے۔(1)لوترتیب خارجی کے لئے ہو۔(2)لواستدلال کے لئے ہو۔(3)لوجملہ حالیہ میں ان وصلیہ کے معنی میں ہومثلاً زید ولو کثر مالہ بخیل۔(4)لومستقبل میں ان شرطیہ کے معنی میں مستعمل ہو۔یہ چاراستعمال کثیر ہیں۔(5)لوکبھی دونقیضوں

میں سے ابعد کے ساتھ مربوط ہو کر کسی شی کے استمرار پر دلالت کے لئے بھی آتا ہے مثلاً احادیث میں مذکور یہ قول "نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يعصه" اس میں خوف وعدم خوف دو نقیضیں ہیں اور خوف سے عدم خوف "عدم عصیان" کے لئے زیادہ بعید ہے لہٰذا عدم عصیان کو ابعد یعنی عدم خوف پر اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے معلق کر دیا گیا کہ عدم عصیان ان سے مستمر ہے اور عصیان اصلاً ہی صہیب سے واقع نہیں ہوا۔(6) کبھی تمنی کے لئے بھی آتا ہے مثلاً لو ان لنا كرة فنكون من المومنين یعنی کاش ہمیں (دنیا کی طرف) لوٹنا (ممکن) ہوتا تو ہم مومن ہوتے۔(7) مصدریت کے لئے بھی لو کو استعمال کیا جاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين" یعنی کتنے تھوڑے کافر ہوں گے قیامت کے دن جو مسلمان ہونے کی تمنا کریں گے۔

## فَدُخُولُهَا عَلَى الْمُضَارِعِ فِي نَحْوِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ لِقَصْدِ اسْتِمْرَارِ الْفِعْلِ فِيمَا مَضَى وَقْتًا فَوَقْتًا......

﴿ترجمہ﴾ تو لو کا مضارع پر داخل ہونا اس جیسی مثالوں میں "اگر وہ بہت سے معاملات میں تمہاری پیروی کرتے رہتے تو البتہ تم مشقت میں پڑ جاتے" گزشتہ زمانے میں وقتاً فوقتاً فعل کے جاری رہنے کے ارادہ کے لئے ہوتا ہے۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن ماقبل قول (فَيَلْزَمُ عَدَمُ الثُّبُوتِ وَالْمُضِيِّ) پر تفریع پیش کر رہے ہیں یعنی لو شرطیہ کے استعمال میں اصل یہ ہے کہ شرط و جزا دونوں معنی اور لفظاً ماضی ہوں اور ان سے عدول کسی نکتہ کے سبب ہی کیا جائیگا جس کا مقام متقاضی ہوگا مثلاً اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم" میں لو کا فعل مضارع پر داخل ہونا خلاف اصل مستعمل ہے لہٰذا کسی نکتہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ خلاف مقتضی الظاہر اور خلاف ظاہر بغیر نکتہ باطل ہے اور یہاں نکتہ مقتضیہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ لو جس فعل پر داخل ہوا ہے گزشتہ زمانے میں اس فعل کے حصول کا گاہے بگاہے اور مرۃ بعد اخری ہونا یعنی استمرار تجددی مراد ہے اور "فعل کا استمرار تجددی" صرف فعل مضارع ہی سے حاصل ہو سکتا تھا لہٰذا "لو شرطیہ" میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے تو جب مضارع مثبت کی صورت میں باعتبار عرف اطاعت وقتاً فوقتاً پائی جا رہی ہے لہٰذا جب لو کو داخل کریں گے تو انتفائے اطاعت بھی وقتاً فوقتاً یعنی امتناع استمرار تجددی کے ساتھ مراد ہوگی کیونکہ فعل مضارع منفی استمرار تجددی کے فائدہ دینے میں فعل مضارع مثبت کی طرح ہے۔ آیہ مذکورہ چونکہ ایک نفی یعنی لو اور دوسری قید یعنی استمرار تجددی پایا جا رہا ہے لہٰذا ہمارے پاس دو صورتیں ہیں کہ قید کی نفی ہوگی یا نفی کی تقیید ہوگی۔ اول یعنی قید کی نفی کی تفصیل یوں ہے کہ مقید بالقید (فعل مضارع مع افادہ استمرار فعل وقتاً فوقتاً) کا اعتبار پہلے کریں اور پھر اس پر نفی داخل کریں تو اس صورت میں چونکہ نفی ایسے کلام پر داخل ہوئی جو مقید بالقید ہے لہٰذا وہ قید کی طرف متوجہ ہو کر نفی قید کا فائدہ دیگی اور اصل فعل کی طرف متوجہ نہیں ہوگی یعنی اصل فعل (اطاعت) کا ثبوت ہوگا اور قید کی نفی ہوگی کما ھو المختار اور باقی دو صورتیں یعنی نفی مقید اور نفی مقید مع القید بھی ممکن ہونگی۔ ثانی اگر ہم نفی کو پہلے اعتبار کریں اور نفی پر فعل مضارع کو داخل کریں یعنی گویا نفی "فعل مضارع" کا جزو ہو یعنی فعل "امتناع اطاعت" ہو اور پھر فعل مضارع میں استمرار کا اعتبار کریں تو اس صورت میں مضارع (جو مفید استمرار تجددی ہے) کے ساتھ امتناع اطاعت (کیونکہ اولاً نفی کا اعتبار کرنے سے نفی اصل فعل کا جزو بن کر اسے امتناع اطاعت میں تبدیل کر دیا ہے) یعنی نفی

کی تقیید ہو جائیگی یعنی نفی کو استمرار کے ساتھ مقید کر دیا جائیگا کما سیأتی تفصیلہ۔

﴿......**قولہ فی نحو لو یطیعکم فی کثیر الآیہ** الخ۔آیہ مبارکہ میں دو احتمال ہیں۔﴿**احتمال اول**﴾مقید بالقید کا اعتبار پہلے کریں اور نفی یعنی کلمہ لو کا بعد میں تو اس احتمال پر نفی ایسے کلام پر داخل ہو گی جو مقید بالقید ہے اور قاعدہ ہے کہ نفی جب کسی مقید بالقید پر داخل ہو تو وہاں تین صورتیں متصور ہیں۔(اول) نفی فقط قید کی طرف متوجہ ہو اور اصلِ فعل کا اثبات ہو گا کما ھو المختار چونکہ یہی صورت جمہور کی مختار ہے لہٰذا شارح تلخیص نے اسی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہمارے پاس دو احتمال ہیں اول کہ فعل اطاعت ہو یعنی نفی قید اور دوئم فعل امتناع اطاعت ہو یعنی نفی کی تقیید مگر در حقیقت احتمال اول نفی کے مقید بالقید پر دخول کی تینوں صورتوں کو شامل ہے۔(دوئم) فقط مقید کی نفی ہو۔(سوئم) مقید و قید دونوں کی نفی ہو کما مر بالتفصیل والمثال۔المختصر آیہ مبارکہ میں قید استمرار ہے اور مقید فعل اطاعت ہے لہٰذا ہمارے پاس اس کی تین صورتیں ہونگی۔اول نفی قید (استمرار) پر داخل ہو یعنی قید کی نفی ہو کیونکہ یہاں ماضی سے مضارع کی جانب عدول نے استمرار کا فائدہ دیا تو گویا استمرار مضارع کے لئے قید ہو گیا۔دوئم مقید کی نفی یعنی اطاعت کی نفی مراد ہو اور نفی قید کی طرف بالکل متوجہ نہ ہو۔سوئم قید (استمرار) و مقید (فعلِ اطاعت) دونوں کی نفی ہو۔ بصورت اول ترجمہ یوں ہو گا کہ ثانی (عنتکم) اول (استمرارہ ﷺ علی طاعتکم) کے سبب منتفی ہو گیا ہے یعنی اے لوگو تمہارا مشقت و مصیبت میں واقع نہ ہونا نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام کے تمہاری اطاعت پر ہمیشگی نہ کرنے کے سبب ہے۔المختصر نفی قید کی صورت میں اصل فعل یعنی اطاعت کا ثبوت ہو گا اور استمرار کی نفی ہو گی کما مر آنفا فی الترجمۃ یعنی نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کبھی کبھی صحابہ کرام کی تالیف اور تطییب قلب کی خاطر صحابہ کرام کے مشوروں پر عمل فرما لیا کرتے تھے یہ بات ترجمہ مذکورہ کا مفاد ہے۔بصورت ثانی ترجمہ یوں ہو گا کہ ثانی یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اول یعنی اطاعت کے نہ کرنے کے استمرار کے سبب ہے۔اس صورت میں اصل فعل یعنی اطاعت کی نفی ہو گئی استمرار کی نفی نہ ہو گی یعنی نبی کریم ﷺ کا صحابہ کرام کے مشوروں پر عمل پیرا نہ ہونے کا استمرار ہے یعنی نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم نے کبھی بھی صحابہ کرام کی اطاعت نہیں کی اور یہ مفہوم خلاف واقع ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کا صحابہ کرام کی اطاعت و موافقت کرنا نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔صورت ثالثہ یعنی جس میں مقید و قید دونوں کی نفی مراد ہو چونکہ قلیل الوقوع ہے نیز اس میں مقید یعنی اصل فعل کی نفی کی صورت میں خلاف مذکور کا احتمال لازم آتا ہے نیز وہ کسی نئے معنی پر بھی مشتمل نہیں ہے لہٰذا اکثر شارحین صورت ثالثہ کے ذکر سے پرہیز کرتے ہیں۔﴿**احتمال ثانی**﴾یعنی جب نفی کا اعتبار پہلے کریں اور پھر نفی پر مضارع کو داخل کریں جس سے نفی مضارع کے جزو کی طرح ہو جائیگی یعنی فعل "امتناع اطاعت" کے نام سے موسوم ہو جائیگا اور پھر فعل مضارع میں استمرار کا اعتبار کریں۔چونکہ اس صورت میں نفی کسی کلام مقید بالقید پر داخل نہیں ہوئی لہٰذا وہ قید کی نفی بھی نہیں کریگی بلکہ اولاً نفی کے اعتبار اور پھر ثانیاً فعل مضارع کے اعتبار سے فعل "امتناع اطاعت" بن جائیگا ،اس کے بعد جب فعل مضارع میں استمرار کا اعتبار کیا جائیگا تو یہ سابق نفی "امتناع اطاعت" کی تاکید ہو جائیگی اور آیہ مبارکہ کا ترجمہ وہی ہو گا جو مقید کی نفی کی صورت میں بنتا ہے یعنی نبی کریم نے کبھی بھی صحابہ کرام کے مشوروں پر عمل نہیں کیا اور یہ بات خلاف واقع ہے چونکہ صورت ثانیہ خلاف واقع پر مشتمل ہے لہٰذا صورت اول راجح ہو گی۔یہ صورت اولی کے ترجیح کی پہلی وجہ ہو گئی جبکہ دوسری وجہ یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ نفی استمرار پر داخل ہو یعنی پہلے استمرار (قید) پر دلالت کرنے والے فعل مضارع کا اعتبار کیا جائے اور پھر اس پر نفی داخل کی جائے یعنی اصل و قیاس یہ ہے کہ فعل مضارع جو استمرار (قید) پر دلالت کرتا ہے کا اعتبار پہلے کریں اور پھر

اس پر نفی داخل کریں تو اس لحاظ سے فعل مضارع (جو استمرار مذکور پر دلالت کرتا ہے) مقدم ہوا اور پھر اس پر نفی داخل کی گئی اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ معانی کو ہمیشہ ترتیب الفاظ کی موافقت کے اعتبار سے ہی سمجھا جاتا ہے لہذا جب نفی مقید بالقید پر داخل ہوئی تو قید کی نفی ہوگئی کما مر آنفا اور طریقہ مذکورہ کا عکس خلاف قیاس ہے یعنی پہلے آپ نفی کا اعتبار کریں پھر اس کے بعد مفید استمرار فعل کا اعتبار کریں اور پھر ان دونوں پر استمرار کو وارد کریں اور یہ خلاف قیاس ہے اور بلاغت میں خلاف قیاس کی طرف عدول کے لئے کسی نکتہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے لہذا اسکی طرف عدول دو صورتوں میں ہی ہوگا (الف) قیاس پر عمل ممکن نہ ہو مثلاً "ولا یظلم ربك احدا " کہ یہاں اگر نفی کو قید پر داخل کرتے ہیں جیسا کہ احتمال ہے تو قید کی نفی ہو جائیگی مگر اصل فعل (ظلم) کا اللہ تعالی کے لئے ثبوت لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہذا یہاں خلاف قیاس پر عمل کرتے ہوئے اولاً نفی کا اعتبار کریں گے، ثانیاً فعل مضارع کا۔ اب نفی گویا فعل مضارع کا جزو ہو کر امتناع ظلم کے معنی میں ہوگئی ہے اور پھر ثالثاً یعنی فعل منفی کے اعتبار کے بعد قید یعنی استمرار کا اعتبار کیا جائیگا جس سے ماقبل نفی کی تقیید ہو جائیگی اور معنی یہ بنے گا کہ تیرا رب کسی ایک پر بھی ظلم نہ کرنے میں مستمر ہے یعنی اللہ تعالی ظلم نہ کرنے پر ہمیشگی فرماتا ہے۔ (ب) قیاس پر عمل کرنے میں کوئی مزیت وخصوصیت نہ ہو تو خلاف قیاس کی طرف عدول کیا جائیگا مثلاً "ولا ھم یحزنون" کہ یہاں احتمال اول کے طریقہ پر مقید بالقید کا پہلے اور نفی کا اعتبار بعد میں کرنے سے کوئی خاص فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں قید یعنی استمرار کی نفی ہو جائیگی اور اصل فعل یعنی اللہ کے نیک بندوں کے لئے حزن ثابت رہے یعنی وہ ہمیشہ غمگین نہیں ہونگے بلکہ کبھی کبھی ہونگے اور یہ معنی کسی خاص نکتہ پر مشتمل نہیں ہے لہذا اسے خلاف قیاس "تقیید نفی" کی طرف عدول کر لیا گیا یعنی امتناع حزن کا استمرار ہے اور ترجمہ یوں ہوگا کہ ان کے غمگین نہ ہونے کا استمرار ہے یعنی وہ کبھی بھی غمگین نہیں ہونگے اور چونکہ یہ بات ان کی شان کی عظمت پر دلالت کرتی ہے لہذا اس فائدہ کے لئے قاعدہ کے خلاف پر عمل کیا گیا۔

**سوال:۔** علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ فعل مضارع اپنے معنی کے استمرار کا فائدہ دیتا ہے جبکہ احتمال ثانی کے تحت مذکور بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ فعل مضارع لو کے معنی کے استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور یہ بات علماء کی تصریح کے خلاف ہے جو کہ جائز نہیں کیونکہ اس سے علماء کے بیان کردہ قاعدہ کا خلاف لازم آتا ہے۔

**جواب:۔** خلاصہ جواب یہ ہے کہ فعل مضارع منفی کے "نفی کے استمرار یعنی تقیید نفی یا تاکید نفی" کا فائدہ دینے میں کوئی خرابی نہیں کیونکہ جس طرح فعل مضارع مثبت ثبوت کے استمرار کو مفید ہے ایسے فعل مضارع منفی بھی نفی کے استمرار کو مفید ہو سکتا ہے۔ تفصیل یوں ہے کہ جس طرح مضارع مثبت (قبل از دخول لو) استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے ایسے ہی فعل مضارع منفی کا "استمرار نفی" کو مفید ہونا بھی جائز ہے کہ جب اس پر دخول لو ہو تو وہ استمرار امتناع کو مفید ہو جائے۔

٭ ہاں یہ سوال کہ احتمال ثانی (اولاً نفی کو اعتبار کیا، ثانیاً مفید استمرار فعل مضارع کا اعتبار کرکے نفی کو فعل مضارع کے جزو کی طرح بنا دیا اور پھر اس فعل مضارع میں قید کا لحاظ کیا گیا ہے) کی بناء پر فعل مضارع کا موقع الماضی مستعمل ہونا استمرار امتناع کو کیسے مفید ہے تو اس کا جواب یوں ہے جس طرح جملہ اسمیہ مثبتہ نفی کی تاکید اور دوام کو مفید ہوتا ہے، تاکید اور دوام کی نفی کا فائدہ نہیں دیتا یعنی جب استمرار کا فائدہ دینے والے فعل پر دخول حرف نفی سے قبل ہی اس طرح نفی ملحوظ ہو کہ گویا وہ فعل کا جزو ہے یعنی نفی کو سابق علی القید جانیں تو تاکید کی نفی کا فائدہ دیگی مثلاً کفار نے "آمنا (ہم ایمان

لائے)" کا قول کیا جو ماضی میں حدوث اور صدور ایمان کا فائدہ دیتا ہے اگر چہ ایک مرتبہ ہی سہی کیونکہ ماضی وقوع اور انقطاع پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خبر میں باز ائدہ کے ساتھ نفی کی تاکید کرتے ہوئے "وماھم بمؤمنین" فرما کر ان کا رد کر دیا تو چونکہ یہاں حرف نفی کا اعتبار اولاً کیا اور پھر ثانیاً اس استمرار پر دلالت کرنے والی چیز کا اعتبار اس طرح کیا کہ نفی اسکی جزو ہوگئی مثلاً آیہ مذکورہ میں اولاً امتناع ایمان اور پھر اس پر باجارہ کا تاکید کے لئے اضافہ کر دیا تو اسے نفی کی تاکید و تقیید ہوگئی اور آیہ مبارکہ کا معنی یہ ہوا کہ ان کا اصلاً ایمان نہ لانا مستمر ہے۔ یہ ابلغ طریقہ نفی ہے کیونکہ اس طریقہ پر اصل فعل کی ہی نفی ہو جاتی ہے۔ اس بناء پر یہ قضیہ سالبہ کلیہ ہوا جو حکم میں موجبہ جزئیہ کے مناقض ہے۔ اگر یہاں طریقہ مذکورہ کے برخلاف احتمال اول یعنی مقید بالقید کا اعتبار پہلے کریں اور پھر اس پر نفی داخل کریں تو چونکہ قاعدہ ہے کہ جب نفی ایسے کلام پر داخل ہو جو مقید بالقید ہے تو وہاں کبھی قید، کبھی مقید اور کبھی قید و مقید دونوں کی نفی ہو جاتی ہے یہ مذہب ماتن و شارح تلخیص کا ہے جبکہ علامہ عبدالقاہر جرجانی کے مطابق نفی صرف قید کی طرف متوجہ ہوگی الغرض اگر قید کو سابق علی النفی مانیں تو مختار قول کے مطابق اصل فعل کو باقی رکھتے ہوئے تاکید و قید کی نفی ہو جائیگی۔ اب آیہ مبارکہ کا مطلب ہوگا کہ ان کے لئے اصل ایمان تو ثابت ہے مگر اس کے استمرار (قید) کی نفی ہوگئی ہے اور یہ ان کے دعویٰ کا عین ہو جائے گا ان کے دعویٰ کا رد نہیں بن سکے گا حالانکہ اس آیہ مبارکہ سے کفار کا رد مقصود ہے ان کے دعویٰ کو تسلیم کر لینا مقصود و مطلوب نہیں ہے معلوم ہوا کہ یہاں مقید و قید کو پہلے اور نفی کو بعد میں اعتبار کرنا درست نہیں ہے ثابت ہو گیا کہ یہاں نفی کو اولاً اور مقید بالقید کا ثانیاً اعتبار کیا گیا۔ ہے اور اسی طریقہ پر اللہ تعالیٰ کا فرمان "وما ربك بظلام للعبيد" ہے یعنی اس جملہ میں بھی نفی کو تاکید و قید سے قبل ہی معتبر مانا گیا ہے اور نفی مفید استمرار کا جزو بن کر امتناع ظلم کے معنی میں ہوگئی اور پھر اس پر باجارہ کا اعتبار کیا گیا جس نے نفی کی تاکید کا فائدہ دیا اور معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ سے ظلم کا منتفی ہونا انتہائی مبالغہ کے طور پر مستمراً ثابت ہے اور اگر یہاں مقید بالقید کو نفی پر سابق رکھ کر نفی کو ان پر داخل کریں تو پھر نفی کے ایسے کلام پر داخل ہونے کے سبب جو مقید بالقید ہے تو اصل فعل کے ثبوت کے ساتھ صرف قید (مبالغہ) کی نفی ہوگئی اور معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ظلم کرتا ہے مگر ظلم میں مبالغہ نہیں کرتا اور اس سے اللہ تعالیٰ کے لئے ظلم کا ثابت ہونا لازم آیا اور اللہ تعالیٰ کے لئے ظلم کا ثبوت باطل ہے۔ لہٰذا ایسے مقامات پر تاکید و قید کی نفی بھی باطل ہوگی بلکہ ایسے مقامات پر نفی کی تاکید و تقیید مراد ہوگی کما مر۔

**سوال:۔** علماء نے اس بات پر تصریح فرمائی کہ کلام میں نفی "قید" کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اصل فعل کا ثبوت ہوتا ہے۔ یہ تصریح تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جملہ منفیہ تاکید کی نفی کا فائدہ دیتا ہے جبکہ آپ نے نفی کی تاکید ثابت کر دی جو کہ تصریح علماء کی کھلی خلاف ورزی ہے۔

**جواب:۔** ﴿**اولاً**﴾ یہ قاعدہ اس وقت ہے جب مقید بالقید کا اولاً اعتبار کیا جائے اور پھر اس پر نفی داخل کی تو چونکہ اب نفی ایسے کلام پر داخل ہوگی جو مقید بالقید ہے لہٰذا وہ صرف قید کی طرف متوجہ ہوگی کما مر تفصیلہ غیر واحد۔ اور اگر نفی ایسے طریقہ پر سابق علی القید ہو کہ وہ فعل کا جزو بن جائے اور پھر قید کا اعتبار کیا جائے تو ایسے جملے میں "قید" نفی کی تاکید و تقیید بنے گی قید و تاکید کی نفی نہ ہوگی۔ ﴿**ثانیاً**﴾ جس طرح قاعدہ مذکورہ علماء کا بیان کردہ ایسے ہی "نفی کی تاکید" ایک دوسرا قاعدہ ہے یعنی یہ دو علیحدہ قاعدے ہیں اور ایک قاعدہ کی تصریح دوسرے قاعدہ کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی کما ھو الظاہر۔

**كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَنَحْوِ وَلَوْ تَرٰى اِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ**

**لتنزیله منزلة الماضی لصدوره عمن لا خلاف فی اخباره ـــــــ**

﴿ترجمہ﴾ جیسا کہ اللہ تعالی کے فرمان ''اللہ ان کا مذاق اڑاتا ہے'' اور لو کا ''ولو تری اذ وقفوا علی النار'' جیسا امثلہ پر داخل ہونا مستقبل کو ماضی کے منزلہ میں اتارنے کے لئے ہے کیونکہ وہ اس ذات سے صادر ہوا ہے جس کے خبر دینے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ تشبیہ مذکور سے ماتن یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مطلقاً مضارع کی طرف عدول بھی استمرار اور وقتاً فوقتاً تجدد کا فائدہ دیتا ہے مثلاً اللہ تعالی کا فرمان ''اللہ یستھزء بھم'' ہے جس میں مشاکلت کے تقاضا کے باوجود اسم فاعل سے مضارع کی جانب عدول کیا گیا ہے کیونکہ کفار نے کہا ''انما نحن مستھزؤن'' تو اس سے بتا لحاظ مشاکلت ''اللہ مستھزی'' کہنا چاہتے تھا مگر مضارع کی جانب عدول کر کے استھزاء کے استمرار اور وقتاً فوقتاً تجدد کا قصد کیا گیا ہے جو صرف مضارع کی صورت میں ہی متحقق ہو سکتا تھا۔ ثابت ہو گیا کہ مطلقاً مضارع کی طرف عدول بھی استمرار تجددی کو مفید ہے۔

﴿......قوله كما فی قوله تعالی الله الخ۔

**سوال:** جملہ اسمیہ بھی استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے تو پھر جملہ اسمیہ سے مضارع کی طرف عدول میں کیا حکمت ہوئی۔

**جواب:** جملہ اسمیہ بھی استمرار پر دلالت کرتا ہے مگر جملہ اسمیہ کے استمرار اور وضع المضارع کے استمرار میں فرق ہے کہ اسمیہ کا استمرار ثبوت میں ہوتا ہے اور مضارع کا استمرار وقتاً فوقتاً یعنی تجدد میں ہوتا ہے اور یہ اسمیت کے استمرار سے ابلغ ہے اور ابلغ کی رعایت بلاغت میں مستحسن اور استحسان بلاغت میں واجب کا درجہ رکھتا ہے لہذا مضارع کی طرف عدول میں طریقہ ابلغ پایا جارہا ہے جس کی رعایت اولی ہوئی بلکہ واجب جیسی ہوئی۔

﴿......قوله وفی نحو ولو تری الخ۔ اس آیہ مبارکہ میں ''تری'' کے مخاطب نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم ہیں اس صورت میں نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام کی تخصیص کرنے میں انھیں تسلی دینا مقصود ہے یعنی آج اترانے والے کفار کو کل روز قیامت آپ اپنی آنکھوں سے ذلیل و رسوا ہوتے ہوئے دیکھیں گے۔ یا ہر وہ شے جس سے رؤیت ممکن ہو مراد ہے یعنی خطاب بغیر معین کی صورت میں ہر ایک پر ان کے حال کی برائی کے ظہور کے سبب انکی تفضیح مراد ہوگی۔

﴿......قوله وقفوا الخ۔

**سوال:** یہاں ''لو'' کا شرطیہ ہونا غیر مسلم ہے کیونکہ لو شرطیہ کے لئے جواب شرط کا ہونا بھی ضروری ہوتا ہے جبکہ یہاں جواب لو مذکور نہیں ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ لو شرطیہ نہیں ہے بلکہ تمنی وغیرہ کے لئے ہے لہذا اس آیہ مبارکہ کو ''دخول لو شرطیہ علی المضارع'' کے استشہاد میں پیش کرنا درست نہ ہوا۔

**جواب:** یہاں ''لو'' کا برائے تمنی ہونا غیر مسلم ہے بلکہ یہ لو ''لو شرطیہ'' ہی ہے اور جواب شرط محذوف ہے یعنی لتری امرا فظیعاً۔

﴿نوٹ﴾ وقفوا کی تفسیر میں چار اقوال ہیں اول ارائت، دوئم اطلاع، سوئم ادخال اور چہارم معرفت۔ چاروں کی وضاحت یوں ہے کہ اگر وقوف سے مراد ہو کہ وہ جہنم کے اتنے قریب کھڑے ہیں کہ وہ جہنم کا معاینہ کر سکتے ہیں۔ یہ پہلے معنی (رائیت) کا مفاد ہے اور اگر ''وہ آگ پر اور پل

صراط کے اوپر کھڑے ہیں" مراد ہو تو یہ دوسری تفسیر (اطلاع) کا ماحاصل ہے یعنی وہ جہنم پر مطلع ہونگے کیونکہ جہنم ان کے نیچے ہوگی۔ان دونوں صورتوں میں صیغہٗ وقفوا "وقفت الدابہ" سے ماخوذ ہوگا۔اگر وقوف سے مراد "وہ جہنم میں داخل کیے جائیں گے" مراد ہوتو یہ تیسرا معنی ہوگا۔ اوراگر وقوف سے معرفت مراد ہو تو یہ پہلے تینوں معنوں کو شامل ہوگا یعنی چاہے ارائت، اطلاع یا دخول میں سے کوئی بھی طریقہ ہوتو انھیں مقدار عذاب جہنم کی معرفت حاصل ہوگی اور "وقفت علی کلام فلان ای علمت معناہ" سے ماخوذ ہوگا۔مثال مذکور میں مضارع کو ماضی کے منزلہ میں اتارا گیا ہے کیونکہ یہ مضارع یا یہ کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کے خبر دینے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔پس اس ذات نے قیامت کی حالت کو ماضی محقق کے منزلہ میں اتار کر اس پر "لواور اذ" جو کہ ماضی کے ساتھ خاص ہیں استعمال کیے لیکن پھر لفظِ ماضی سے عدول کرتے ہوئے "لو رائیت" نہ کہا تا کہ اس بات کی طرف اشارہ ہوسکے کہ یہ کلام اس ذات کی طرف سے ہے جس کے اخبار میں کوئی خلاف نہیں اور مستقبل "تحقق وقوع" میں اس ذات کے ہاں ماضی کی طرح محقق الوقوع ہے۔پس یہ معاملہ تحقق کے اعتبار سے مستقبل مگر تاویل کے اعتبار سے ماضی گویا کہ یوں کہا گیا ہے "قد انقضی هذاالامر لکنك مارأیت ولورأیته لرأیت امرا فظیعاً"۔

**سوال:** مضارع کو ماضی کی منزلہ میں اتارنا دخول لو کے منافی ہے کیونکہ لو تو امتناع پر دلالت کرتا ہے نہ کہ تحقق وقوع پر کما مر آنفا۔

**جواب:** ان دونوں میں کوئی منافات نہیں کیونکہ تحقق وقوع اور امتناع ایک جہت سے نہیں ہیں بلکہ امتناع مخاطب کی طرف اسناد کے اعتبار سے ہے اور تحقق وقوع اصلِ فعل کے اعتبار سے ہے۔پس جو چیز ماضی کے منزلہ میں تحقق وقوع کے لئے ہے وہ اصل رویت ہے اور جس چیز کے وقوع کو فرض کیا گیا اور پھر دخول لو ہوا تو وہ مخاطب کی نسبت رویت مراد ہے تو لو کا ذکر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان الرؤیة بمثابة من الفظاعة یمتنع معها رؤیة المخاطب۔کذا اجاب عبدالحکیم۔

## كَمَا عُدِلَ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا۔۔۔۔۔۔

**﴿ترجمہ﴾** جیسا کہ اللہ تعالی کے فرمان "ربمایود الذین کفروا" میں عدول کیا گیا ہے۔۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن ماقبل (لوتری الخ) کے ساتھ تشبیہ کا ذکر کررہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمہ نے "دخول لو کی مثال گزشتہ میں ماضی سے مضارع کی جانب عدول اور مضارع کو ماضی کے منزلہ میں اتارنے" کو ربمایود الخ جیسی امثلہ میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول اور مضارع کو ماضی کے منزلہ میں اتارنے کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں کیونکہ دونوں مثالوں میں مضارع یا کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کے اخبار میں کوئی خلاف نہیں ہے۔ماحاصل بحث یہ ہے کہ ان امثلہ اور ذیل کی تشریح میں آنے والے مضارع کی مثال اپنی حقیقت پر ہے کیونکہ اسکا مضمون مستقبل میں محقق ہوگا مگر اس معنی استقبالی کو ماضی کے منزلہ میں اتار دیا گیا ہے تا کہ اس پر داخل ہونے والی چیزیں مثلاً "لو اور رب" کا حق ادا ہوجائے اور ماضی کے منزلہ میں اس لئے اتارا کیونکہ ماضی محقق الوقوع ہوتی ہے اور پھر تعبیر بالماضی سے مضارع کی جانب عدول کیا گیا لصدورہ عمن لاتخلف فی اخبارہ کہ وہ ایسی ذات سے صادر ہوئیں ہیں جس کے خبر دینے میں کوئی اختلاف نہیں کیا جاتا۔اور رہی یہ بات کہ "ربمایود الذین الخ میں ماضی سے مضارع کی جانب عدول کیسے ہے اور رب مکفوفہ کے بعد ماضی کا ہونا کیوں ضروری ہے تو ان سوالات کے جوابات ذیل کی تشریح میں تفصلا ملاحظہ

فرمائیں۔

﴿.....قولہ کمافی ربمایود الخ۔

**سوال۔** ربمایود الذین الخ میں ماضی سے مضارع کی جانب عدول کیسے ہے اور رب مکفوفہ کے بعد ماضی کا ہونا کیوں ضروری ہے۔

**جواب۔** اس کا جواب یوں ہے کہ ابن سراج اور ابوعلی نے ایضاح میں تصریح کی ہے کہ "رب مکفوفہ بما" کے بعد واقع ہونے والے فعل کا ماضی ہونا واجب وضروری ہے کیونکہ رب تقلیل فی الماضی کے لئے ہے کہ تقلیل اس شی میں ہوتی ہے جس کی حد معلوم ہو اور جس چیز کی حد معروف ومعلوم ہو وہ ماضی میں ہی ہوسکتی ہے اور مستقبل میں قلت کی حد مجہول ہوتی ہے تو جب مستقبل میں حد ہی مجہول ہوتی ہے تو پھر مستقبل قلت وکثرت کے ساتھ متصف بھی نہیں ہوسکتا لہٰذا اس پر "رب" بھی داخل نہیں ہوسکتا یہی ابن سراج اور ابوعلی کا مختار مذہب ہے اور متن میں قول مذکور کی بنیاد بھی اسی مذہب پر ہے۔ جمہور کا موقف ذیل کے نوٹ میں پڑھ لیا جائے۔

**سوال۔** قیامت کے دن اکثر کفار سے ودادت اسلام اور تمنی اسلام حاصل ہوگی یعنی قیامت کے دن ان میں سے اکثر لوگ اسلام کی چاہت اور تمنا کریں گے پھر ان کی قلت کو بیان کرنے کا کیا فائدہ۔

**جواب۔** دراصل قیامت کی ہولناکیاں انہیں حواس باختہ کردیں گی جب بھی وہ تھوڑا سا افاقہ محسوس کریں گے تو وہ اسلام کی چاہت وتمنا کریں گے تو چونکہ اسلام کی تمنا کرنا افاقہ کے وقت ہے اور افاقہ بہت قلیل ہے لہٰذا قلت زمان کے اعتبار سے قلت تمنی اسلام کو بیان کیا گیا ہے۔ اگرچہ فی نفسہ تمنا ان کے اکثر سے ہوئی ہے مگر چونکہ تمنا کا زمانہ بہت کم نصیب ہوگا لہٰذا قلت زمان کے اعتبار سے قلت تمنا کو بیان کیا گیا ہے یعنی انہیں تمنائے اسلام کے لئے اتنا کم وقت ملے گا گویا کہ ان سب کا تمنا کرنا ہی قلت کے حکم میں ہوگا یعنی اگر وہ سب بھی تمنا کریں تو قلت وقت کے اعتبار سے اس پر کثرت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

﴿**نوٹ**﴾ اس مقام پر رب کی بابت تین موقف ہیں۔ ﴿اول﴾ ابن سراج اور ابوعلی کا موقف یہ ہے کہ رب مکفوفہ تقلیل یا تکثیر کے لئے ہو اس کے بعد فعل ماضی ہی آئے گا یعنی قلت وکثرت کی وجہ ایک ہے کہ تقلیل اور تکثیر دونوں معلوم چیز کی بابت ہوتی ہیں **کمامر آنفا فی التقلیل**۔

﴿دوئم﴾ جمہور فرماتے ہیں کہ رب مطلقا یعنی چاہے مکفوفہ ہو جیسا کہ آیہ مبارکہ میں ہے یا رب مکفوفہ نہ ہو تقلیل کے لئے آتا ہے اور اس کے بعد ماضی کا واقع ہونا مطلقا ضروری نہیں بلکہ اس وقت ضروری ہے جب متکلم کے لئے کسی چیز کا استقبال میں معلوم کرنا ممکن نہ ہو اور اگر متکلم کے لئے مستقبل وماضی ایک درجہ میں ہوں تو ایسے ذات کے لئے رب کے بعد ماضی ذکر کرنا ضروری نہیں ہے کمافی الآیہ المبارکہ یعنی ابن سراج اور ابوعلی کے موقف کا جواب یہ ہے کہ رب کے بعد کو ماضی کے منزلہ میں اتارے بغیر بھی فعل مستقبل کا وقوع جائز ہے مثلا اس آیہ مبارکہ میں متکلم "اللہ تعالیٰ" کی ذات ہے جو عالم غیب السموات والارض ہے لہٰذا اس وقت تقلیل کا فائدہ دینے کے لئے رب کا مستقبل پر داخل ہونا ممنوع نہیں ہوگا اور اس صورت میں معنی یوں ہوگا کہ "**قلیل من یوجد منہ ذالک الفعل فی المستقبل**" یعنی بہت کم لوگ ہونگے جن سے یہ فعل وقوع پذیر ہوگا" اور قیامت کے دن کے بارے میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ **حصول ذالک الفعل فی المستقبل قلیل** کہ مستقبل میں اس فعل کا حصول بہت قلیل ہے۔ ﴿سوئم﴾ بعض حضرات نے فرمایا کہ رب مطلقا یعنی چاہے مکفوفہ ہو یا نہ ہو تقلیل کے لئے موضوع ہے مگر یہاں مجازا تکثیر وتحقیق ہے۔

مستقبل ہے اور تکثیر کی صورت میں حقیقت ومجاز کے مابین علاقہ ضدیت کا ہوگا کیونکہ تقلیل تکثیر کی ضد ہے اور تحقیق کی صورت میں لازمیت کا علاقہ ہوگا کیونکہ ماضی میں کسی چیز کی قلت کا بیان اس کے تحقق کو لازم ہے۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ رب مطلقا یعنی مکفوفہ ہو یا نہ ہو تقلیل کے لئے موضوع ہے جبکہ یہاں تکثیر یا تحقیق کے لئے مجازا مستعمل ہے۔

﴿......**قوله یَوَدُّ الَّذِیْنَ الخ**۔ آیہ مبارکہ میں مذکور "لو" کے متعلق دو قول ہیں ﴿قول اول﴾ لو شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے ہے اور یہ لو تمنی حرف مصدر بھی نہیں ہے اس بناء پر "رب" تقلیل، یا تکثیر، یا تحقیق کے لئے ہو تینوں صورتوں میں "یود" کا مفعول محذوف ہوگا یعنی یود الذین کفروا الاسلام یا کونهم مسلمین او نحوذالك ہے کیونکہ "لو کانوا مسلمین" اس مفعول محذوف پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض جب لو تمنی کے لئے ہو تو اس کے لئے جواب کی ضرورت نہیں ہوگی اور اس کا مفعول محذوف ہوگا کما مر آنفا اور رہا یہ سوال کہ پھر "لو کانوا مسلمین" ترکیب میں کیا واقع ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ "لو کانوا مسلمین" ودادت کفار کی حکایت ہو کر حال محذوف (قائلین) کا معمول ہوگا" ای قائلین لو کانوا مسلمین۔" قول اول کی صورت میں "لو کانوا مسلمین" کے جملہ کو یود کا مفعول بنانا درست نہیں کیونکہ اس سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (اول) انھوں نے اس (لو کانوا مسلمین) کی مودت یا ودادت نہیں کی کیونکہ یہ جملہ "لو کانوا مسلمین" خود تمنی ہے اور تمنی کی تمنی یعنی چاہت بے معنی چیز ہے۔ (دوئم) لو "تمنی الانشاء" کے معنی کے لئے ہے اور انشاء کا ماقبل مابعد میں عمل نہیں کرتا۔ ﴿قول ثانی﴾ لو تمنی حرف مصدر یہ ہو۔ اس قول کی بناء پر لو کانوا مسلمین "کونهم مسلمین" کی تاویل میں ہو کر یود کا مفعول ہو یعنی اب یود کے لئے مفعول محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

**سوال:۔** انکی ودادت سے حکایت ہونے کا مطلب ہے کہ انھوں نے "لو کانوا مسلمین" کا لفظ کہا ہوگا حالانکہ انھوں نے یہ لفظ نہیں کہا بلکہ انھوں نے کہا "لو کنا مسلمین" کیونکہ متکلم خود کو غائب سے تعبیر نہیں کرتا۔

**جواب:۔** جب ان کو ہی غائب کے ساتھ تعبیر کیا (یود الذین) اور حاضر (وددتم) کے ساتھ تعبیر نہیں کیا تو پھر انکے کلام کو بھی غائب کے طور پر حکایت کرنا جائز ہو گیا۔ یعنی خلاصہ جواب یہ ہوا کہ محکی عنہ جب غائب ہو کمافی ھذہ الایۃ تو اس سے واقع ہونے والی چیز کو بعینہ حکایت کرنا اور ماوقع منہ کے معنی میں حکایت کرنا دونوں صورتیں جائز ہیں مثلا زید نے قسم کی جسے آپ یوں تعبیر کرتے ہیں "حلف زید بالله لافعلن کذا" یہ پہلی صورت کے مطابق تھی اور دوسری صورت یوں ہوگی "حلف زید بالله لیفعلن کذا" یہاں اگر چہ فی الواقع لافعلن کہا تھا مگر محکی عنہ کی غیبت کے سبب حکایت کو بھی غیبت کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا، یا مثلا آپ یوں کہتے ہیں "کمنی فلان التوبة وقال لو کنت تائبا" اور اگر اسے آپ یوں تعبیر کریں "لوکان تائبا" تو زیادہ اچھا ہوگا جیسے آپ اپنے بارے میں زید کے تعریفی کلمات حکایۃ تعبیر کریں "قال زید فلان کریم" یہ بعینہ ماوقع منہ کے طریقہ پر حکایت ہے کہ زید نے بھی اسی تصریح کے ساتھ کہا تھا اور آپ نے بھی اسی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا اور اس کے معنی میں تعبیر کرتے ہوئے کہیں کہ "قال زید الی کریم" تو یہ بعینہ سے زیادہ اچھا ہو جائیگا۔ بعض لوگوں نے اسی "لو" کو (جسے ہم نے برائے تمنی قرار دیا ہے) حرف مصدر قرار دیا ہے اور انھوں نے "لو کانوا مسلمین" ہی کو یود کا مفعول قرار دیا اور معنی یہ بنا "یود الذین کفروا کونهم مسلمین۔"

**أَوْلِاسْتِحْضَارِ الصُّوْرَةِ كَمَاقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَتُثِيْرُ سَحَابًا اِسْتِحْضَارًا لِتِلْكَ الصُّوْرَةِ الْبَدِيْعَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْقُدْرَةِ الْبَاهِرَةِ......**

**﴿ترجمہ﴾** یا کسی صورت کو حاضر کرنے کے لئے جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا "تو وہ ہوائیں بادل کو چلاتی ہیں" (یہ) اس بدیع صورت کو حاضر کرنے کے لئے ہے اللہ تعالی کی قدرت باہرہ پر دلالت کرتی ہے-----

**﴿خلاصہ﴾** شارح تلخیص قول مذکور کے ربط کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ماقبل قول "لتعزیلہ" پر عطف ہے اور اس احتمال کی بناء پر ترتیب یوں بنے گی کہ دخول لو اور رب کی صورت میں لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی جانب عدول امور مذکورہ کے سبب یا کسی صورت بدیعیہ کے احضار کے لئے کیا جاتا ہے کما مصنا جبکہ ہمارے موقف کے مطابق قول مذکور ماقبل قول "لتعـــزیلـــه" پر معطوف نہیں بلکہ ماقبل قول "لصلوره" پر معطوف ہے۔ تفصیل ذیل کی تشریح میں ملاحظہ ہو۔

﴿......**قولہ واستحضـــار الصورة** الخ۔ خلاصہ بحث یہ نکلا کہ اولاً معنی استقبالی کو منزلہ ماضی میں اتارا گیا کیونکہ اس کا وقوع تحقق ہوتا ہے لہٰذا ماضی کے معنی میں ہونے کے سبب "لو اور رب" کا استعمال صحیح ہو گیا کیونکہ یہ حقیقی ماضی نہ سہی تاویلی اور حکمی ماضی ضرور ہے اور پھر اس تاویلی ماضی کو واقع الآن (ابھی واقع ہونے والی چیز) کے منزلہ میں اتار کر تفخیم شان کی وجہ سے لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف صورت عجیبہ کے احضار کے لئے عدول کیا گیا تو یہ حالت ماضی کی تاویلی حکایت ہوگئی تاکہ سامعین اس صورت عجیبہ کا مشاہدہ کرسکیں کیونکہ مضارع ان اشیاء میں سے ہے جو اس حال حاضر پر دلالت کرتا ہے جس کی شان یہ ہو کہ اسے مشاہد کیا جاسکے تو گویا اس صورت عجیبہ کو لفظ مضارع کے ذریعے سامعین کے مشاہدہ کے لئے حاضر کر دیا جاتا ہے اور یہ فعل اسی امر میں ہوگا جس کے مشاہدہ کا اہتمام اسکی غرابت، فظاعت اور لطافت وغیرہ کے سبب کیا گیا ہو مثلاً اللہ تعالی کا فرمان "الـلـه الـذی ارسـل الریاح [ فتثیر سحاباً ]" یہاں ماقبل (ارسـل ،فسقناه اوروا حیینا) کی مناسبت سے ماضی استعمال کرتے ہوئے "فاثارت" استعمال کرنا چاہتے تھا مگر صورت بدیعہ یعنی آسمانوں اور زمین کے مابین مسخر سحاب کی اثارت "کیفیت مخصوصہ اور اختلافات متفرقہ" کے مشاہدہ کے لئے ماضی (فاثارت) سے لفظ مضارع (فتثیر) کی طرف عدول کیا گیا ہے کیونکہ مضارع مشاہدہ کیا جاسکنے والے حال حاضر پر بھی دلالت کرتا ہے۔

**﴿نوٹ﴾** (الف) ہم نے حکایت حال میں پہلے حالت مستقبلہ کو بمنزلہ ماضی رکھا اور پھر ماضی سے واقع الآن یعنی حالت حال کی طرف عدول کیا۔ ہم نے اول الامر میں حالت مستقبلہ کو حالت حال میں نہیں اتارا کیونکہ یہ عدول (حالت مستقبلہ سے حالت حال کی طرف حکایت) علماء کے کلام میں غیر ثابت اور غیر واقع ہے۔ ان کے کلام میں حالت ماضی کی حکایت موجود ہے مثلاً اللہ تعالی کا فرمان "ونـقـلـبهم ذات الیمین و ذات الشـــمـــال ۔" آیہ مبارکہ مذکورہ اصحاب کہف کے متعلق نازل ہوئی۔ آیہ مبارکہ میں ماضی کی حکایت کو مضارع سے تعبیر کیا گیا ہے یعنی دراصل کہنا یوں تھا "قـلـبناهم" مگر کہہ دیا ونقلبهم الآیہ۔ (ب) شارح تلخیص نے "او اسـتـحـضـاره" کا عطف "لـتـعـزیلـه" پر قرار دیا ہے جبکہ ہمارے خلاصہ بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا عطف "صلـوره" پر ہے شارح کے قول سے عطف الخاص علی العام لازم آتا ہے کیونکہ تنزیل مذکور استحضار صورت یا بغیر استحضار صورت دونوں کو شامل ہے اور عطف الخاص علی العام کے لئے واو کا ہونا ضروری ہے، او عاطفہ کا ہونا ممنوع ہے کما مر۔ شارح

کی طرف سے یہ جواب ممکن ہے کہ شارح یہاں اس قول پر ہیں جس میں او کے ذریعے عطف الخاص علی العام بھی جائز ہوتا ہے۔

**وَأَمَّا تَنْكِيْرُهُ فَلِإِفَادَةِ عَدَمِ الْحَصْرِ وَالْعَهْدِ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ كَاتِبٌ وَعَمْرٌو شَاعِرٌ أَوْ لِلتَّفْخِيْمِ نَحْوُ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ أَوْ لِلتَّحْقِيْرِ۔۔۔۔۔۔**

**﴿ترجمہ﴾** اور بہرحال مسند کو نکرہ لانا تو حصر اور عہد کے عدم کے افادہ کے لئے ہے مثلاً تیرا قول "زید کاتب ہے اور عمرو شاعر ہے" یا تفخیم کے لئے ہے مثلاً کمال اور عظمتِ ہدایت متقین کے لئے ہے یا تحقیر کے لئے (مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے)

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مسند کے احوال میں سے ایک حال مسند کو نکرہ لانا بھی ہے اور مسند کو نکرہ لانے کی وجوہ، مرجحات و مقتضیات کو بیان کرتے ہوئے ماتن نے فرمایا کہ (1) مسند کو نکرہ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ متکلم سامع کو مسند الیہ میں مسند کے غیر محصور، غیر متعین اور غیر معہود ہونے کا فائدہ دے سکے (2) یا مسند کو نکرہ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ مسند کی فخامت کو بیان کیا جا سکے (3) اس لئے بھی مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے تاکہ مسند کی تحقیرِ شان کو بیان کیا جا سکے۔

**﴿۔۔۔۔قولہ واما تنکیرہ** الخ۔

**سوال:** ماتن نے فلارادۃ عدم الحصر والعھد الخ کہا، ماتن نے عدم ارادۃ الحصر والعھد کا قول کیوں نہ کیا تاکہ اصلاً ارادہ ہی کی نفی ہو جاتی کیونکہ "فلارادۃ عدم الحصر" سے حصر کی نفی تو ہو رہی ہے مگر ارادہ کی نفی نہیں ہو رہی تو اگر عدم ارادۃ الحصر کہتے تو اصلاً ارادہ کی ہی نفی ہو جاتی جو ماتن کے قول سے شدید ہے۔

**جواب:** عدم ارادۃ الحصر والعھد کا قول اس لئے نہیں کیا کیونکہ عدم ارادہ کسی شی کا مقتضی نہیں جبکہ بلاغت میں کلام کا مقتضی حال کے مطابق و موافق ہونا ضروری ہے یعنی عدم ارادہ والا کام غیر بلیغ تو کر سکتا ہے کہ عدم حصر و عہد کے بغیر محض ادائے اصل معنی کے لئے مسند کو نکرہ لائے مگر بلیغ تقاضا مذکورہ کے بغیر کلام نہیں لا سکتا۔ فلا اعتراض۔

**سوال:** ارادہ عدم الحصر والعھد اور ایسے ہی تفخیم تعریف مسند سے بھی ممکن ہے کیونکہ تعریف کبھی عدم الحصر والعھد کے لئے بھی ہوتی ہے لہٰذا یہ نکتہ تنکیر مسند کے ساتھ خاص نہ ہوا بلکہ جس طرح تنکیر مسند سے مستفاد ہے ایسے ہی تعریف مسند سے بھی مستفاد ہو سکتا ہے لہٰذا اس نکتہ کو تنکیر کے ساتھ خاص کرنا ترجیح بلا مرجح ہوا۔

**جواب:** اس نکتہ کا تعریف سے بھی مستفاد ہونا تنکیر مسند کے لئے مضر نہیں کیونکہ نکتہ میں انعکاس (مانع اور جامع یعنی صرف اسی میں پایا جاتا ہے کسی دوسرے میں پایا جانا ممکن نہ ہو) ہونا واجب نہیں ہے کہ جب بھی مسبب یعنی عدم الحصر والعھد منعدم ہو نکتہ بھی منعدم ہو جائے کیونکہ جس طرح تنکیر سے عدم حصر و عہد کو مسبب بنانا درست ہے ایسے غیر تنکیر یعنی تعریف سے بھی بنانا ممکن و جائز ہے مگر چونکہ تنکیر کا عدم حصر و عدم عہد کے لئے ہونا اصل اور تعریف کا غیر اصل ہے لہٰذا اس نکتہ کو اصل کے اعتبار سے تنکیر کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ معلوم ہوا ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئی۔

**﴿۔۔۔۔قولہ کقولک زید کاتب** الخ۔ یہ تنکیر مسند بسبب عدم حصر و عدم عہد کی مثالیں ہیں، ان امثلہ میں کتابت اور شعر کی خبر دینا مقصود ہے۔ کتابت کے زید اور شعر کے عمرو کے ساتھ خاص ہونے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اور یہ بھی مقصود نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک معہود

دمتقین قسم کا مراد ہے۔

**سوال:۔** شعر کو کتابت کے مقابل ذکر کرنے میں کیا حکمت ہے حالانکہ تقابل کے اعتبار سے شعر کے مقابل نثر استعمال کرنا چاہیے تھا۔

**جواب:۔** کتابت سے مراد وہ شخص ہے جس پر کلام منثور بولا جائے کیونکہ جب کاتب کے مقابل شاعر لائے تو اس نے اس کے منثور ہونے کی طرف اشارہ کر دیا کیونکہ شاعر سے وہ شخص مراد ہے جو کلام منظوم پیش کرتا ہے۔

﴾.....**قوله او للتفخيم** الخ۔ یعنی کبھی مسند کو تفخیم کے لئے بھی نکرہ لایا جاتا ہے یعنی مسند عظمت کی اس انتہاء کو پہنچ چکا ہے کہ اس کی کنہ اور حقیقت مجہول اور غیر مدرک ہوگئی ہے مثلاً اللہ تعالی کا فرمان "هدى للمتقين" کہ متقین کے لئے اس کتاب کی ہدایت اتنی کمال اور عظیم ہے کہ جس کی حقیقت مجہول و غیر مدرک ہے۔ یہ تقریر اس قول کی بناء پر ہے جس میں ہدی مبتداء محذوف کی خبر یا ذالك الكتاب کی خبر واقع ہو رہا ہے اور اگر ہدی کو حال بنائیں یا یہ تنکیر عظمت کے لئے ہو کر مبتدا بنے تو یہ دونوں صورتیں "مانحن فیہ" باب سے خارج ہونگی کیونکہ یہ اس وقت مسند نہیں غیر مسند ہوگی۔

﴾.....**قوله او للتحقير** الخ یعنی کبھی مسند کو تحقیر کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے مثلاً ما زید شیأ یعنی زید کسی گنتی میں نہیں ہے یعنی وہ تو شے حقیر بھی نہیں ہے چہ جائیکہ شے عظیم ہو، بعض لوگوں نے اس مثال پر اعتراض کیا کہ یہاں تحقیر نفی الشيئيت سے مستفاد ہے تنکیر سے حاصل نہیں ہو رہی لہٰذا یہ مثال دینی بہتر ہے "الحاصل لی من هذا المال شیء" کہ مجھے اس مال سے صرف شی حقیر حاصل ہوئی ہے۔

| وَأَمَّا تَخْصِيصُهُ بالاضافة او الوصف فَلِكَوْنِ الْفَائِدَةِ أَتَمَّ وَأَمَّا تَرْكُهُ فَظَاهِرٌ مِمَّا سَبَقَ۔ |
|---|
| ﴿ترجمہ﴾ اور بہر حال مسند کو اضافت یا وصف کے ساتھ خاص کرنا تو وہ فائدہ کے تام ہونے کے لئے ہے۔ اور بہر حال تخصیص کا ترک تو یہ گزشتہ امور سے واضح ہے۔........ |
| ﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن احوال مسند میں سے دو اور احوال کو ذکر فرما رہے ہیں کہ مسند کا ایک حال اضافت یا وصف کے ذریعے مسند کی تخصیص بھی ہے تاکہ تخصیص سے اس فائدہ کا اتمام ہو سکے جو تخصیص کے بغیر ممکن نہیں تھا۔ اضافت کی مثال زید غلام رجل اور وصف کی مثال زيد رجل عالم کہ دیکھیں مثال اول میں اضافت نے اس بات کی تخصیص کر دی کہ یہ غلام عورت کا نہیں، مرد کا غلام ہے یعنی جب "زيد غلام" کہا تو کلام تام ہونے سے اصل فائدہ (کہ زید غلام ہے) معلوم و حاصل ہوا مگر اب اس میں احتمال تھا کہ زید مرد کا غلام ہے یا عورت کا، تو رجل نے فائدہ مذکورہ کا اتمام کرتے ہوئے یہ بتا دیا کہ مرد کا غلام ہے عورت کا غلام نہیں ہے۔ اور دوسری مثال میں صفت (عالم) نے اس بات کی تخصیص کر دی کہ زید رجل جاہل نہیں بلکہ عالم ہے اور چونکہ قاعدہ ہے "ان زيادة الخصوص توجب اتمية الفائدة" خصائص کی زیادتی فائدہ کی اتمیت کو واجب کرتی ہے یعنی اصل فائدہ کے بعد ہر زیادتی اتمیت فائدہ پر دلالت کرتی ہے۔ اور ترک تخصیص انہی امور کے سبب ہوتی جن کے سبب ترک تقیید فعل ہوتی ہے کما مر وسیأتی۔ |

﴾.....**قوله واما تخصيصه** الخ۔ وصف و اضافت کی امثلہ مذکورہ شارح تلخیص کی بیان کردہ ہیں اور تخصیص وصف کی مثال (زيد رجل

عالم ) پر بعض حضرات نے اعتراض کیا کہ مثال مذکور سے اصلی فائدہ حاصل ہورہا ہے، فائدہ کا اتمام نہیں ہو رہا ہے کیونکہ مثال مذکور میں زید کا رجل ہونا تو مخاطب کو پہلے سے معلوم تھا تو جب رجل کی صفت عالم لائی گئی تو اس نے اس کے عالم ہونے کا اصل فائدہ دیا ہے، عالم ہونے کا اتمام نہیں کیا لہٰذا بہتر یہ تھا کہ زید کاتب بعجل سے مثال دی جاتی کیونکہ کاتب سے اصل فائدہ اور بعجل سے اتمام فائدہ ہو رہا ہے۔ جس کا جواب یہ دیا گیا کہ کبھی کلام ایسے شخص سے بھی ممکن ہے جو یہ کہتا ہو کہ زید ابھی رجولیت کے زمانے کو نہیں پہنچا بلکہ ابھی بچہ ہے یا سامع اسے عورت سمجھتا ہے تو متکلم نے زید رجل عالم کہہ کر یا تو زید کی طفولیت یا عورت ہونے کی نفی کر کے رجولیت کی تخصیص کر دی اور پھر جب اسکو عالم سے متصف کیا تو اتمام فائدہ بھی ہو گیا۔

﴿......قوله فلكون الفائدة اتم الخ۔

**سوال:** ماتن نے ماقبل جب مسند کو بعض معمولات مثلا حال، مفعول بہ اور تمیز وغیرہ کے ساتھ بیان کیا تو ''واما تقییدہ'' کہا اور جب مسند کو مضاف الیہ یا وصف کے ساتھ لانے کی بحث آئی تو فرمایا ''واما تخصیصہ'' حالانکہ مضاف، مضاف الیہ کے مجموعہ اور موصوف وصفت کے مجموعہ کو مرکب تقییدی ہی کہا جاتا ہے لہٰذا پہلی صورت اور اس دوسری صورت کو مقیدات مسند ہی بنانا چاہیے تھا یا دونوں مقامات کو تخصیص یا دونوں کو تقیید سے موسوم کرنا چاہیے تھا ایک کو تقیید اور دوسرے کو تخصیص سے تعبیر کرنے میں کیا خاص نکتہ ولطیفہ ہے۔

**جواب:** ﴿**اولاً**﴾ یہ محض تفنن کے طور پر مصنف نے کہا ہے بغیر کسی داعی اور مقتضی کے اور اس کا الٹ یعنی معمولات فعل کو مخصصات اور اضافت ووصف کو مقیدات یا دونوں صورتوں کو مخصصات یا مقیدات میں شمار کرتے تب بھی صحیح ہوتا جیسا ترک تخصیص کے قول سے ظاہر ہے یعنی ماتن نے ترک تخصیص کیلئے انھی مرجحات ومقتضیات کی طرف اشارہ کیا جو ترک تقیید فعل ومسند کے مرجحات ومقتضیات ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ ایک کے لئے فعل کے متعلقات کی صورت میں تقیید اور اسم کے متعلقات کی صورت میں تخصیص کا قول محض تفنن کے طور پر ہے۔ (**ثانیاً**) بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ ماتن کا معمولات فعل (مسند) کو مقیدات اور اضافت ووصف کو مخصص کہنا کسی مناسب، داعی اور مقتضی کے سبب ہے کیونکہ تخصیص ''نقص شیوع'' (عموم استعمال کو توڑنے اور کم کرنے کا نام ہے) اور فعل میں عموم نہیں ہوتا کیونکہ وہ صرف مفہوم (ماہیت مطلقہ جسے حدث سے تعبیر کیا جاتا ہے) کو کہتے ہیں اور جو اس پر معلق کیا جائیگا وہ بھی مقید ہو گا مخصص نہیں ہوگا کیونکہ بیان نقص شیوع والعموم ہوا ہی نہیں کہ تخصیص کہلائے اور وصف جو کہ اس اسم میں پایا جاتا ہے جس میں شیوع اور شمول وعموم ہوتا ہے لہٰذا جب عمومیت، شمولیت اور کثرت پر دلالت کرنے والے اسم کی صفت لائی جاتی ہے تو صفت اور اضافت سے اس کی تخصیص کر دی گئی کیونکہ شمول وعموم میں کمی تخصیص کہلاتی ہے لہٰذا ماتن نے معمولات فعل کو مقید ات اور اضافت ووصف مسند کو مخصص کے نام سے موسوم کیا۔ شارح تلخیص علامہ تفتازانی نے اس جواب پر نقض واعتراض وارد فرمایا کہ شیوع سے تمہاری کیا مراد ہے اگر شیوع سے عموم شمولی مراد ہے تو وہ نکرہ مرجبہ یعنی مثبتہ میں بھی منتفی ہے یعنی اسم منکر سیاق اثبات میں کثرت اور شمولیت پر دلالت نہیں کرتا لہٰذا زید رجل عالم میں وصف مخصص نہیں بنے گا اور اگر شیوع سے عموم بدلی مراد ہے یعنی تعیین پر دلالت کیے بغیر ہر فرد پر یکے بعد دیگرے اس کے صدق کو فرض کیا جا سکتا ہے تو یہ عموم بدلی فعل میں بھی پایا جاتا ہے مثلاً آپ کا قول '' جاء نی زید '' اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ زید حالت رکوب وغیرہ پر آیا ہو اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ سرعت اور جلد بازی کی حالت وغیرہ میں آیا اور ایسے ہی طاب زید اس بات کا محتمل ہے کہ

وہ نفس یا اس کے علاوہ کسی اور جہت سے خوش ہوا ہو۔ قس علی ھذا البواقی ۔معلوم ہوا کہ تمہارا شیوع کا دعویٰ تام نہیں ہے لہٰذا قول شیوع کے ذریعے فعل میں عدم عموم کے سبب متعلقات کو تقیید اور اضافت وصفت کی صورت میں اسم میں عموم وشیوع ثبوت کے ساتھ تخصیص کا قول کرنا ترجیح بلا مرجح ہوا جو کہ جائز نہیں ہے۔علامہ دسوقی نے علامہ تفتازانی کے رد کا جواب یوں دیا کہ شیوع سے ہماری مراد عموم شمولی ہے عموم بدلی نہیں ہے کیا آپ کو معلوم نہیں کہ سیاق نفی میں اسم منکر کے مناسب تخصیص ہی ہے یعنی اسم نکرہ سیاق نفی میں واقع ہونے کے سبب جمیع کو شامل ہوتا ہے جس سے بعضیت کے احتمال کا انتفاء اور تخصیص کا ہونا لازم آتا ہے اور تخصیص عموم شمولی کے مناقض ہے بخلاف فعل کے کیونکہ فعل باعتبار ذات "عموم" پر دلالت نہیں کرتا، المختصر اسم باعتبار ذات عموم شمولی پر دلالت کرتا اگر کسی عارض کے سبب عموم شمولی مراد نہ ہو تو یہ عارضی ہوگی ذاتی نہیں ہوگی اور فعل اپنی ذات کے اعتبار سے عموم شمولی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ وہ معنی مطلق پر دلالت کرتا ہے جس کے لئے تقیید مناسب ہے۔

﴿......**قولہ واما ترکہ** الخ۔ ماتن اب مسند کی ترک تخصیص کا بیان کرنا چاہتے ہیں تو فرمایا کہ اضافت ووصف سے مسند کی ترک تخصیص ما قبل مذکور بیان سے ظاہر ہے یعنی جب مسند کو فائدہ کے ترتب سے مانع کے سبب حال، تمییز اور مفعول بہ وغیرہ سے مقید نہ کیا جائے تو ایسے ہی مسند کی ترک تخصیص بھی وصف یا اضافت کے بارے میں لوگوں سے اخفاء کے سبب مثلاً یوں کہنا "ھذا غلام" اس کے آقا یا نبی فلان وغیرہ کی طرف منسوب کیے بغیر کہنا تاکہ لوگوں پر اضافت وصفت مخفی رہے۔

**وَاَمَّا تَعْرِيْفُهٗ فَلِاِفَادَةِ السَّامِعِ حُكْمًا عَلٰی اَمْرٍ مَعْلُوْمٍ لَهٗ بِاِحْدٰی طُرُقِ التَّعْرِيْفِ بِاٰخَرَ مِثْلِهٖ اَوْ لَازِمَ حُكْمٍ كَذٰلِكَ......**

**﴿ترجمہ﴾** اور بہرحال مسند کو معرفہ لانا سامع کو کسی ایسے امر پر حکم کا فائدہ دینے کے لئے ہوتا ہے جو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اس حکم کی مثل کسی دوسرے حکم کے ذریعے معلوم ہوا ہو۔ یا اسی طرح لازم حکم کا فائدہ دینے کے لئے ہوتا ہے۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** ماتن چونکہ احوال مسند میں گفتگو فرما رہے ہیں تو قول مذکور سے ماتن نے احوال مسند میں سے ایک اور حال کو بیان فرمایا کہ مسند کو معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ تعریف کے طریقو میں سے کسی ایک کے ساتھ اسی کی مثل دوسرے طریقہ کے ذریعے سامع کو امر معلوم پر حکم کا یا لازم فائدہ حکم کا فائدہ دیا جاسکے۔

﴿......**قولہ واما تعریفہ** الخ۔ مسند کی تعریف کے وقت مسند الیہ کا معرفہ ہونا دو وجوں سے واجب ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسا کبھی نہیں پایا گیا کہ جملہ خبریہ میں مسند الیہ نکرہ اور مسند معرفہ ہو کیونکہ مسند کی تعریف افادہ مذکورہ (فائدہ حکم یا لازم فائدہ حکم) کے سبب ہی ہوتی ہے لہٰذا تعریف مسند کے ذکر سے مسند الیہ کی تعریف بھی ماخوذ ہوگئی۔ معلوم ہوا کہ مسند اسی وقت معرفہ ہوسکتا ہے جب مسند الیہ معرفہ ہو۔

﴿......**قولہ باٰخر مثلہ** الخ۔

**سوال:۔** ماتن کے قول سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ مسند الیہ اور مسند کے مابین مغائرۃ ہوگی کیونکہ "باٰخر" کا لفظ مغائرت پر دلالت کرتا ہے مگر کبھی مسند الیہ اور مسند میں مغائرت مقصود نہیں ہوتی ہے مثلاً یہ بیت "انا ابو النجم وشعری شعری" کہ دیکھیں مسند اور مسند الیہ میں کسی قسم کی

مغائرت نہیں ہے۔

**جواب:۔** مسند اور مسند الیہ میں مغایرت واجب ہے اگر چہ مصداق خارجی کے اعتبار سے دونوں طریقے متحد ہی کیوں نہ ہوں مثلاً الراکب ھو المنطلق یا مختلف ہوں مثلاً زید ھو المنطلق اور رہی یہ مثال کہ انا ابو النجم و شعری شعری تو یہ مضاف الیہ میں صفت محذوف ماننے ہوئے مؤول ہے اور تقدیر عبارت یوں بنتی ہے "شعری الآن مثلا شعری القدیم" یعنی یہاں موجود وقدیم دو حالتوں کو بیان کیا گیا ہے کہ میرے اشعار آج بھی فصاحت وبلاغت کی اسی صفت پر ہیں جس پر وہ پہلے وقت میں مشہور ہوئے تھے، وہ اس صفت سے تبدیل نہیں ہوئے۔

﴿......**قولہ او لازم حکم** الخ۔ اس قول کا عطف ماقبل "حکما" پر ہے یعنی مسند کو معرفہ اس لئے بھی لایا جاتا ہے تاکہ جب سامع ومخاطب عالم بالحکم ہوں تو متکلم تعریف کے طریقوں میں سے کسی طریقہ کے ساتھ سامع کو لازم حکم (لازم فائدہ خبر) کا فائدہ دے سکے مثلاً کوئی شخص آپ کی پیٹھ پیچھے گزشتہ کل آپ کی مدح کرتا ہے تو آپ اسے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ میں تمہارے مدح کرنے سے واقف ہوں تو آپ کہتے ہیں "انت المادح لی امس یعنی آپ نے کل گزشتہ میری مدح کی تھی" تو آپ نے اس کلام کے ذریعے مخاطب کو حکم کا فائدہ نہیں دیا بلکہ اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دیا ہے۔ اور اپنے عالم بالحکم ہونے کے افادہ کو لازم فائدہ خبر سے موسوم کیا جاتا ہے کما مر۔

**سوال:۔** کسی شی پر معرفہ کے ساتھ حکم لگانے میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ حکم بالمعرفہ افادہ معلوم کے قبیلہ سے ہے یعنی جس چیز کے بارے میں آپ جانتے ہوں آپ کو اسکی خبر دینا اور معلوم چیز کا "افادہ" غیر مستحسن ہے کیونکہ حکم بالمعرفہ غیر مفید ہے۔

**جواب:۔** دراصل ماتن اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ مبتداء اور خبر کا سامع کو معلوم ہونا کلام کے سامع کو مجہول کا فائدہ دینے کے منافی نہیں ہے کیونکہ نفس مبتداء اور نفس خبر کے معلوم ہونے سے ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کی طرف مسند ہونے کا علم لازم نہیں آتا مثلاً آپ جانتے ہیں کہ فلاں شخص زید کے نام سے موسوم ہے، یہ نفس مبتدا کا علم ہے پھر آپ یہ بھی جانتے ہیں کہ کوئی مرد موصوف بالانطلاق ہے یہ نفس خبر کا علم ہے مگر آپ یہ نہیں جانتے کہ جس شخص کا نام زید ہے وہی انطلاق کی صفت کے ساتھ متصف ہے یا کوئی اور ہے تو زید کا مدلول اور منطلق کا مدلول خارج میں متحقق ہوگئے ہیں مگر آپ ان دونوں کے ایک دوسرے کے ساتھ تعلق سے بے خبر ہیں۔ جب آپ نے زید ھو المنطلق کہا اگر مخاطب نہیں جانتا تو آپ نے حکم کا فائدہ دیا اور اگر مخاطب جانتا ہے تو پھر آپ نے اپنے عالم بالحکم ہونے کی خبر دیکر لازم افادہ حکم کیا ہے۔ بعینہ ایسی ہی تقریر ماتن کے قول زید اخوک میں بھی کی جائیگی۔

## نَحْوُ زَیْدٌ أَخُوکَ وَعَمْرُوالْمُنْطَلِقُ بِاعْتِبَارِ تَعْرِیْفِ الْعَھْدِ أَوِالْجِنْسِ وَعَکْسِھِمَا..........

﴿**ترجمہ**﴾ مثلاً زید تیرا بھائی ہے اور عمرو چلنے والا ہے، عہد، جنس اور دونوں مثالوں کے عکس کے اعتبار کے ساتھ۔۔

﴿**خلاصہ**﴾ قول مذکور سے ماتن ماقبل مسند کو معرفہ لانے کے مرجحات ومقتضیات پر مثال بیان فرمارہے ہیں۔ تفصیل ذیل میں۔

﴿......**قولہ باعتبار تعریف العھد او الجنس** الخ۔

**سوال:۔** "باعتبار" میں جار مجرور ظرف ہیں اور ظرف فعل، صیغہ صفت یا مصدر وغیرہ کے متعلق ہوتا ہے۔ اگر یہاں "المنطلق" کے متعلق

کریں تو لازم آئیگا کہ یہ مثال کا حصہ ہو حالانکہ یہ مثال کا حصہ نہیں ہے کما ھوالظاہر اور باقی متن میں مذکور کسی قول کا متعلق نہیں بن سکتا لہٰذا "باعتبار" جار مجرور کس کے متعلق ہوگا۔

**جواب:** یہ المطلق سے حال واقع ہونے والے محذوف کے متعلق ہے تقدیر عبارت یوں ہے ای حال کون المنطلق معرفا باعتبار تعریف العھد الخ لہٰذا جب جار مجرور کا متعلق پایا گیا تو اعتراض کیسا۔

**سوال:** آپ زید اخوک سے بھی حال محذوف نکال کر "باعتبار" کو اس کے متعلق کر سکتے تھے مگر آپ نے عمرو المنطلق سے حال کیوں مانا۔

**جواب:** دراصل اضافت کا عہد خارجی ہونا ہی اصل ہے جبکہ معرفہ باللام میں عہد خارجی اور جنسی دونوں ہی اصل ہیں کما مر اور چونکہ زید اخوک اضافت پر مشتمل ہے لہٰذا اگر زیــد اخــوک سے حال محذوف نکالتے تو لازم آتا ہے کہ اضافت میں بھی عہد خارجی کی طرح جنسیت اصل ہے حالانکہ اضافت میں جنسیت کا اصل ہونا خلاف واقع ہے لہٰذا اخوک سے حال محذوف نہیں نکالا گیا۔

**سوال:** تلخیص کے ظاہر متن (باخر مثلہ) سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک اس شخص سے کہا جائیگا جو بعینہ زید کو جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ زید کا کوئی بھائی ہے اور مصنف کی کتاب الایضاح سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ زید اخوک اس شخص سے کہا جائیگا جو بعینہ زید کو تو جانتا ہو مگر اس کے بھائی وغیرہ کا علم نہ رکھتا ہو لہٰذا ماتن کا یہ قول "باخر مثلہ" ایضاح (جو تلخیص کے متن کے لئے شرح کی حیثیت رکھتی ہے) کے مخالف ہو گیا کیونکہ ماتن نے مسند کو معرفہ لاکر معلوم ہے سے معلوم پر افادہ حکم کی دو مثالیں پیش کی ہیں جن میں پہلی فقط تعریف عہد کے اعتبار سے ہے اور ثانی تعریف عہد اور جنس دونوں کے اعتبار سے ہے جس سے ثابت ہوا کہ پہلی مثال صرف اس شخص کے لئے ہے جو بعینہ زید کو جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے جیسا کہ عہد خارجی کا تقاضا ہے اور یہ بات الایضاح میں مذکور قول کے خلاف ہے جس سے ماتن کے دونوں قولوں میں تضاد بھی لازم آیا۔

**جواب:** بعض محققین مثلا علامہ رضی الدین نے فرمایا کہ تعریف بالاضافت میں اصل عہد خارجی ہے مثلا "زیــد اخــوک" کا مطلب ہے زید کے لئے خارج میں اخوت کا ثابت و متعین ہونا معلوم ہے یعنی اخوک کی اصل وضع اس ذات معینہ مشخصہ کے لئے ہوئی ہے جس کے لئے خارج میں اخوت ثابت ہے اور اگر تعریف اضافت کی اصل وضع کو عہد خارجی پر مبنی نہ مانیں بلکہ اسے جنس پر بھی مبنی کریں تو "اخوک" کا مطلب ہوگا کہ زید کے لئے اس اخوت کی جنس ثابت ہے جو اخوت تیری طرف منسوب ہے تو پھر غلام زید (معرفہ) اور غلام لزید (نکرہ) میں معرفہ نکرہ کے اعتبار سے فرق منتفی ہو جائے کیونکہ جہت لفظ میں تو فرق رہے گا کما ھو الظاہر اور معنوی طور پر اس طرح فرق منتفی ہو جائیگا کہ غـلام زیـد کا مطلب ہوگا کہ زید کے غلاموں میں سے کوئی بھی جنس غلام مراد ہو حالانکہ معرفہ اور نکرہ ہونے کے اعتبار سے معنوی فرق بھی موجود ہے کہ "غـلام زیـد" کا مطلب ہے کہ وہ معین غلام جس میں زید کے لئے خارج میں غلامیت ثابت ہے اور غـلام لـزیـد کا مطلب ہے کہ زید کے غلاموں میں سے کوئی غیر معین غلام۔ یہ تمام صورت اضافت میں اصل وضع کے اعتبار سے تھی مگر کبھی اضافت کی وضع کے خلاف معرف باللام کی طرح "جــاء نــی غلام زیــد" جیسی مثالوں میں غیر معین کی طرف بھی اشارہ کر دیا جاتا ہے یعنی معرف باللام میں اصل وضع تو یہ ہے کہ کسی واحد معین کے لئے ہو مگر کبھی خلاف اصل کسی واحد غیر معین کے لئے بھی استعمال کر دیا جاتا ہے مثلا ولـقـد امـر علی اللئیم یسبنی الخ کما مر اور چونکہ یہ خلاف اصل ہے لہٰذا جو تلخیص

میں مذکور ہے وہ اصل کی طرف دیکھتے ہوئے اور جو ایضاح میں ہے وہ خلاف اصل کے لحاظ سے لکھا گیا ہے، ثابت ہو گیا کہ تلخیص وایضاح کی عبارتوں میں اختلاف نہیں ہے۔

**﴿نوٹ﴾** (الف) یہ اعتراض معرف بالاضافت کی صورت میں اس وقت مفروض ہے جب معرفہ بالاضافت مسند ہو تو اصل کی بناء پر اس شخص سے کہا جائیگا جو اخوت زید کو نہ جانتا ہو یا اس شخص سے جو ذات زید سے آشنا ہو اور اخوت وغیرہ سے لاعلم ہو مگر جب معرف بالاضافت مسند الیہ ہوگا تو پھر اخوک بالاضافت اسی شخص کو کہا جائیگا جو اخوت زید کو جانتا ہو۔ یہ جملہ اس شخص سے نہیں کہا جائیگا جو زید کی اخوت سے لاعلم ہو کیونکہ **قاعدہ ہے** "لامتناع الحکم بالتعیین علی من لایعرفہ المخاطب اصلاً" غیر عارف مخاطب پر حکم بالتعیین ممنوع ہے یعنی چونکہ مسند الیہ کا مخاطب کو معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ اس پر اتصاف بالخبر کا حکم لگایا جاسکے تو جب مخاطب مسند الیہ ہی سے لاعلم اور غیر عارف ہوگا تو پھر اس پر مسند الیہ کو متعین کر کے حکم لگانا درست نہیں ہوگا۔ (ب) معرف باللام میں جاری ہونے والی اقسام اربعہ خارجیہ یعنی عہد خارجی، جنسی، استغراقی اور عہد ذہنی معرف باللام کی طرح معرف بالاضافت میں بھی جاری ہوتی ہیں، عہد خارجی مثلاً "غلام زید" جب زید کا ایک یا دو ہی غلام ہوں لیکن جب غلام زید کا اطلاق کیا گیا تو ان غلاموں میں سے کسی معین غلام کو مراد لیا جائیگا جسے زید کے ساتھ زیادہ اختصاص ہے کیونکہ وہ اس کا عظیم غلام یا زید کی طرف منسوب ہونے میں زیادہ مشہور ہے اور تعریف باعتبار حقیقت من حیث ہی ہو تو اسے اضافت جنسیہ کہیں گے مثلاً ماء الھندباء انفع من ماء الورد ۔ مثال مذکور میں جنس ماء ھندباء (کاسنی کے تخم کا پانی) کو جنس مائے ورد (پھول کا پانی) سے بہتر قرار دیا گیا ہے اور اگر تعریف تمام افراد میں پائے جانے کی وجہ سے ہو تو اسے اضافت استغراقی کہیں گے چاہے معرف بالاضافت لفظ مفرد ہو یا جمع ہو مثلاً ضربی زیدا قائما یعنی میرا تمام زید کو مارنا حالت قیام میں ہے۔ عبیدی احرار یعنی میرے سارے غلام آزاد ہیں۔ اگر تعریف بالاضافت کسی غیر معین کے پائے جانے کے اعتبار سے ہو تو اسے تعریف بالاضافت عہد ذہنیہ کہتے ہیں مثلاً کسی غیر معین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہنا "خذ ماء الورد واخلطہ باللواء الفلانی" یعنی کسی بھی ورد کے پانی کو لیں اور اسے فلاں دوائی میں ملائیں۔ احوال مذکورہ کے اعتبار کے صحیح ہونے میں معرفہ بالاضافت معرف باللام کی طرح ہے کیونکہ معرفہ کی طرح مضاف کے ساتھ سامع کے ذہن میں حاضر ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسا کہ لام تعریف کے مدخول کے ساتھ سامع کے ذہن میں حاضر ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے تو سامع کے ذہن میں حاضر ہونے والے اس مضاف سے کبھی خارج میں کوئی فرد معین مراد ہوتا ہے تو عہد خارجی یا اس سے حقیقت من حیث ہی مراد ہو تو جنس یا تمام افراد کے ضمن میں تحقق مراد ہو تو استغراق اور یا غیر معین فرد کے ضمن میں تحقق مراد ہو تو عہد ذہنی کہلائیگا۔ اگر مضاف للمعرفہ سے فرد غیر معین کے ضمن میں جنس مقصود ہو تو پھر اسکی دو صورتیں ہیں (اول) مضاف للمعرفہ "معرفہ" ہوگا جب اسکی جنس سامع کو معلوم ہوا اور اضافت سے سامع کے ذہن میں اس کے حضور کی طرف اشارہ کیا گیا ہو۔ (دوئم) مضاف للمعرفہ "نکرہ" ہوگا جب اسکی جنس فرد غیر معین کے ضمن میں متحقق ہو جائے یعنی اضافت ذہنی میں بھی اسی طرح دو جہتیں متحقق ہوتی ہیں جیسے معرف باللام العہد الذہنی میں دو جہتیں متحقق ہوتی ہیں تو جب آپ نے غلام زید کہا تو فرد غیر معین کے ضمن میں پائی جانے والی حقیقت مراد لی تو یہ "غلام لزید" بلا اضافت کے معنی میں ہو جائیگا اگرچہ لفظاً "غلام زید اور غلام لزید" مختلف ہیں کما ھو الظاہر۔

**﴿......قولہ وعکسھما الخ۔**

یعنی دونوں مثالوں کا عکس جو کہ یہ بنے گا اخوك زید، المنطلق عمرو بھی جائز ہے۔

**سوال:۔** علم نحو کا اصول ہے کہ جب مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہوں تو مبتداء کی تقدیم واجب ہے جبکہ ماتن کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی مبتداء کی تقدیم واجب نہیں ہے اور یہ قول نحات کی صریح خلاف ورزی ہے۔

**جواب:۔** دراصل مسند الیہ اور مسند دونوں کے معرفہ ہونے کی صورت میں تقدیم کا ضابطہ یہ ہے کہ صفات تعریف میں سے کسی شی کی دو صفتین ہوں اور سامع ومخاطب ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ ذات کے اتصاف سے واقف ہوں اور دوسری سے ناواقف ہوں تو سامع جس کے ساتھ ذات کے اتصاف سے عارف ہے تو سامع اس میں متکلم کے گمان پر طالب کی طرح ہوگیا کہ اس پر دوسری صفت کے ساتھ حکم لگایا جائے جسے وہ نہیں جانتا مثلاً سامع زید کو تو جانتا ہے مگر اخوت وغیرہ سے لاعلم ہے تو اس پر دلالت کرنے والے لفظ کو مقدم کر کے مبتدا بنائیں گے اور دوسری کے ساتھ اس پر حکم لگائیں گے تو زیــد اخــوك ہوجائیگا اور ان دونوں میں سے ذات کے ساتھ جس صفت کے اتصاف سے سامع جاہل ہوگا تو اب وہ طالب کی طرح ہوگیا کہ اتصاف ذات کے ساتھ اس کے ثبوت یا امتناع کا حکم لگایا جائے تو اس صفت مجہولہ پر دلالت کرنے والے لفظ کو مؤخر کر کے خبر بنایا جائیگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ سامع بعینہٖ ذات اور اس کے اسم کو جانتا ہے اور وہ اس کے لئے اخوت سے بھی واقف ہے مگر کبھی ذات کو اسم مثلاً زید کے ساتھ متصف کرتا ہے اور اسکی اخوت سے جاہل ہوتا ہے اور کبھی اس ذات کو اخوت کے ساتھ متصف کرتا ہے اور اس کے اسم (زید) سے جاہل ہوتا ہے تو پہلی صورت چونکہ ذات کو اسم کے ساتھ متصف مانتا ہے اور اخوت سے بے خبر ہے تو اسم کو مبتداء اور صفت مجہولہ (اخوت) کو خبر بناتے ہوئے "زیــد اخــوك" کہیں گے کیونکہ حکم بالتعیین معلوم پر ہی لگایا جاتا ہے اور زید جو کہ معلوم الاتصاف بالذات ہے کو مقدم اور مبتداء اور مجہول الاتصاف بالذات کو خبر بنا کر اس پر حکم لگایا گیا ہے تو زیــد اخــوك ہوگیا اور بصورت ثانی یعنی جب سامع ذات کو اخوت کے ساتھ متصف مانتا ہو تو پھر ذات بالاخوت معلوم ہونے کی وجہ سے اسے مبتداء اور صفت مجہولہ یعنی اسم (زید) کو خبر بنا کر اخوک زید بولا جائیگا۔ اس صورت ثانیہ میں زید اخوک کہنا جائز نہیں ہے اور اسے یوں سمجھیں کہ ہمارے پاس ایک مثال ہے مثلاً "رایت اسود اغابھا الرماح" کہ میں نے ایسے شیر دیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں تو اس مثال میں "اسود" ذات ہے جس کے لئے تعریف سے دو صفتین ہیں ایک غابھا اور دوسری الرماح تو ذات (اسود) کا جس کے ساتھ متصف ہونا معلوم ہوگا اسے مبتداء اور جس سے متصف ہونا مجہول ہوگا اسے مؤخر کر کے خبر بنائیں گے تو چونکہ اسود (شیر) کا مسکن غاب (جھاڑیاں) ہونا معلوم تھا تو اسے مقدم کر کے مبتداء بنایا اور الرماح (نیزوں) کو شیروں کا مسکن ہونا مجہول اور غیر معلوم تھا لہٰذا اسے مؤخر کر کے خبر بنایا گیا تو "رایت اسودا غابھا الرماح" ہوگیا اور رایت اسودا رماحھا الغاب کہنا درست نہیں کیونکہ مقصود معنوی مقلوب ہوجائیگا کیونکہ اسود کے لئے رماح کا ہونا غیر معلوم ہے تو اس صورت میں غیر معلوم پر حکم بالتعیین لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے۔

**وَالثَّانِیْ قَدْ یُفِیْدُ قَصْرَ الْجِنْسِ عَلٰی شَیْءٍ تَحْقِیْقًا نَحْوُ زَیْدُ الْاَمِیْرُ اَوْ مُبَالَغَةً لِکَمَالِهٖ فِیْهِ نَحْوُ عَمْرُو الشُّجَاعُ**..................

**﴿ترجمہ﴾** اور تعریف جنس کبھی کسی شے پر حقیقۃً قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے مثلاً زید ہی امیر ہے یا اس میں کمال کے سبب مبالغہ کے طور پر (قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے) مثلاً عمرو ہی بہادر ہے۔.........

﴿خلاصہ﴾ ماتن نے ماقبل معرفہ باللام کے بارے میں دو احتمال ذکر کیے اول کہ معرف باللام میں عہد خارجی کا اعتبار ہوگا یا جنس معتبر ہوگی۔ اب ماتن ثانی معرف بہ لام جنس کے متعلق فرمارہے ہیں کہ تعریف بہ لام الجنس قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے۔ الحتصر معرفہ بہ لام الجنس مقصور ہوگا چاہے وہ مبتداء واقع ہو یا خبر اور یہ قصر جنس یا تو حقیقی طور پر ہوگی یعنی جب وصف مقصور "مقصور علیہ" کے علاوہ میں بالکل نہ پایا جاتا ہو یا مبالغہ کے طور پر ہوگی جب وصف مقصور مقصور علیہ کے علاوہ میں بھی پایا جارہا ہو مگر کامل طور پر نہ ہو بلکہ ناقص اور غیر کامل طور پر ہو کماسیاتی تفصیله في التشريح نیز ماتن کا قول "لكماله" ایک اعتراض کا دفیعہ ہے۔ تفصیل تشریح میں۔

﴿...... **قوله والثانی** الخ۔

**سوال:** قول مذکور سے معلوم ہوا کہ اول یعنی تعریف بہ لام العہد کا اعتبار بالکل مفید حصر نہیں ہے حالانکہ معرفہ بہ لام العہد "قصر القلب" کو مفید ہے جبکہ ماتن کے قول سے بالکلیہ عدم الحصر متبادر الی الفہم ہے کیونکہ لام العہد کے مقام بیان میں ماتن نے قصر کا ذکر نہیں کیا جس سے یہ بات متبادر ہوئی کہ لام عہد میں قصر نہیں پائی جاسکتی۔

**جواب:** قصر سے قصر افراد مراد ہے اور یہ بات درست ہے کہ معرفہ بہ لام العہد مفید قصر افراد نہیں ہے کیونکہ حصر اس چیز میں متصور ہے جس میں عموم ہو مثلاً جنس تو اس کے بعض افراد پر اقتصار مفید حصر ہوگا اور چونکہ معہود خارجی میں عموم نہیں بلکہ تمام افراد میں مساوات ہوتی ہے یعنی ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر صادق نہیں آتا تو حصر بھی متحقق نہیں ہوگی کما ھو ظاہر اور رہا قصر قلب تو وہ معہود خارجی میں جاری ہوسکتا ہے مثلاً مخاطب یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ عمرو میں انطلاق معہود پایا جارہا ہے یعنی المنطلق عمرو تو آپ اسے کہتے ہیں کہ المنطلق زيد اى لا عمرو كما تعتقده الحتصر ماتن نے قصر افراد کی نفی کی ہے اور معترض نے قصر قلب کا اثبات کیا جس کے ماتن بھی قائل ہیں۔ فلا اعتراض۔

﴿...... **قوله قد يفيد** الخ۔ تعریف جنس کا اعتبار چاہے مسند الیہ میں یا مسند میں ہو حقیقت کے طور پر قصر جنس کا فائدہ دیتا ہے۔ قصر جنس فی المسند الیہ کی مثال عمرو المنطلق ہے، مثال مذکور میں معنی جنس یعنی خبر (المنطلق) کی جنس کا معنی مسند الیہ پر اس طرح مقصور ہے کہ مقصور علیہ کے علاوہ میں معنی جنس پایا ہی نہیں جاتا ہے یا پایا تو جارہا ہے مگر کامل طور پر نہیں بلکہ ناقص ہے لہٰذا مقصور علیہ میں مبالغہ کرتے ہوئے معنی جنس (المطلق) کو مسند الیہ (عمرو) پر ہی مقصور کردیا اور قصر جنس فی المسند کی مثال "المنطلق عمرو" یعنی مسند الیہ (المطلق) کی جنس کا معنی مسند (عمرو) پر اس طرح مقصور ہے کہ وہ غیر میں یا تو بالکل نہیں پایا جارہا یا ناقص اور غیر کامل طور پر پایا جارہا ہے لہٰذا معنی جنس کو مبالغہ کے طور پر مسند پر ہی مقصور کردیا۔ الحتصر قصر جنس کی دو صورتیں ہونگی اول کہ مقصور علیہ کے علاوہ میں بالکل نہ پایا جارہا ہو مثلاً کسی ملک میں ایک ہی حاکم ہو تو آپ یوں کہیں گے "زید الامیر" یا مثال مذکور کا عکس یعنی امارت زید پر مقصور ہے۔ دوئم غیر میں بھی پائی جارہی ہے مگر غیر مقصور علیہ میں اس کا وجود ناقص ہے اور مقصور میں کامل ہے لہٰذا معرفہ بہ لام جنس کے ذریعے مبالغہ کے طور پر قصر جنس کا فائدہ دیتا ہے مثلاً عمرو الشجاع یا مثال مذکور کا عکس یعنی لوگ اور بھی بہادر ہیں مگر بہادری کا جو کامل درجہ عمر میں پایا جارہا ہے وہ کسی دوسرے میں مفقود ہے۔ یہ معنی زیادہ اچھا ہے۔ یہ تمام تقریر اس صورت میں جب "تحقیق" سے مطابق للواقع یا مبالغ فی الواقع مراد لیا ہے کیونکہ مبالغہ قصر میں نہیں پایا جاسکتا بلکہ قصر کے واسطہ سے نسبت میں پایا جاسکتا ہے۔ مبالغہ کے تقابل سے معلوم ہوا کہ محقق سے مطابق للواقع مراد ہے۔

﴿......**قوله لکماله فیه** الخ۔ ماتن اب ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جنس کے افراد میں سے کسی فرد پر قصر جنس کیسے درست ہوسکتا ہے کیونکہ یہ معنی جنس مقصور علیہ کے علاوہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ ماتن نے دفع دخل کرتے ہوئے فرمایا کہ مقصور علیہ کے علاوہ میں پائے جانے کے باوجود مقصور علیہ میں اس جنس کے سبب پایا جاتا ہے کیونکہ کمال ''امر نسبی'' ہے جسے ہر ایک میں اعتبار کیا جاسکتا ہے تو جب مقصور علیہ میں جنس کامل طور پر پائی جارہی ہے تو غیر مقصور علیہ میں جنس کا وجود کالعدم قرار دیا جائیگا کیونکہ اس غیر میں رتبہ کمال سے جنس قاصر پائی جارہی ہے لہٰذا قصر دریں صورت ہم صحیح شد۔ مثلا کوئی کہتا ہے کہ عمرو الشجاع یعنی عمرو ہی بہادر ہے، اگرچہ بہادر اور بھی ہیں مگر عمرو میں صفت بہادری اس درجہ کامل ہے کہ دوسرے میں اس کے بہ نسبت گویا موجود ہی نہیں ہے۔

﴿......**قوله عمرو الشجاع** الخ۔ یعنی عمرو کامل شجاع (بہادر) ہے گویا کہ اس کا غیر شجاعت میں اس کے ہم پلہ نہیں کیونکہ ان میں شجاعت رتبہ کمال سے قاصر ہے۔ معرف بلام الجنس کو مبتداء بنا کر الامیر زید اور الشجاع عمرو کہتے ہیں قصر جنس کے افادہ میں کوئی فرق نہیں ہے اس صورت میں بھی ترجمہ یوں ہوگا کہ امارت زید اور شجاعت عمرو میں مقصور ہے۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ معرف بلام الجنس کو مبتداء بنادیا جائے تو خبر پر مقصور ہوجائیگا عام ہے خبر معرفہ ہو یا نکرہ ہو اور معرف بلام الجنس کو خبر بنادیا جائے تو مبتداء پر مقصور ہوجائیگا۔

﴿**نوٹ**﴾ جنس کبھی اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے جیسا کہ زید الامیر، الامیر زید، عمرو الشجاع اور الشجاع عمرو کے تحت مذکور ہوچکا اور کبھی وصف، حال، ظرف اور مفعول بہ، لہ اور معہ سے مقید ہوجاتا ہے مثلا زید الرجل الکریم، هو السائر راکبا، هو الامیر فی البلد، هو الواهب الف قنطار یعنی زید میں مطلقا رجولیت نہیں پائی جارہی بلکہ رجلویت موصوفہ بالکرم پائی جارہی ہے، سیر مطلق مراد نہیں بلکہ حال رکوب کے ساتھ مقصور ہے، زید میں امارت مطلقہ مقصور نہیں بلکہ امارت بلد مقصور ہے اور هو الواهب الخ کی مثال میں مطلق ہبہ نہیں بلکہ وہ ہبہ الف قنطار کے ساتھ مختص ہے۔ اور کبھی معرف بلام الجنس قصر کا فائدہ نہیں دیتی جیسا کہ ماتن کے قول ''قد یفید'' میں لفظِ قد سے ظاہر ہے کیونکہ لفظِ قد موجبہ جزئیہ کا سور ہے۔ معلوم ہوا کہ کبھی معرفہ بہ لام الجنس قصر مذکور کا فائدہ نہیں دیتا مثلا اذا قبح البکاء علی قتیل =رأیت بکائک الحسن الجمیل ا۔ اس شعر میں معرف بلام الجنس ہونا قصر کے لئے نہیں ہے اور یہ بات ذوق سلیم طبع مستقیم اور کلام عرب کے معانی میں معرفت کا ذوق رکھنے والے کو معلوم ہوجائیگی کیونکہ یہ کلام ایسے شخص کے وہم کو دور کرنے کے لئے لایا گیا ہے جو مرثیؒ میں بکاء کو قبیح جانتا ہو تو شاعر نے محض متوہم کے رد کے لئے بکاء کو قبح سے خارج کر کے حسن میں داخل کرنے کے لئے اسے معرفہ بہ لام الجنس لایا ہے اور یہ کلام ایسے مقام پر واقع وارد نہیں ہے کہ جہاں مرثی پر بکاء کو حسن مانتا ہو اور یہ دعوی کرے کہ غیر پر بھی بکاء حسن ہے مگر مذکور پر بالخصوص حسن ہے حتی کہ اس سے قصر کا معنی متحقق ہوجائے۔

**وَقِيْلَ الاسْمُ مُتَعَيِّنٌ لِّلابْتِدَاءِ لِدَلالَتِهٖ عَلَى الذَّاتِ وَالصِّفَةُ لِلْخَبَرِيَّةِ لِدَلالَتِهَا عَلٰى أَمْرٍ نَسَبِيٍّ وَرُدَّ بِأَنَّ الْمَعْنَى الشَّخْصِيَّ الَّذِيْ لَهُ الصِّفَةُ صَاحِبُ الاسْمِ۔**

﴿**ترجمہ**﴾ اور کہا گیا کہ اسم مبتداء بننے کے لئے متعین ہے کیونکہ وہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت خبریت کے لئے متعین ہے کیونکہ وہ امر نسبی پر دلالت کرتی ہے۔ اور اسکو رد کیا گیا بہ ایں صورت کہ معنی شخصی جس کے لئے صفت ہوتی

ہے صاحب اسم ہے۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکو سے ماتن جمہور اور امام فخر الدین رازی کے مابین تعیینِ مبتداء وخبر کی بابت اختلاف کو تفصیلاً ذکر کرنے جا رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے جمہور کے نزدیک جو چیز مقدم ہوگی وہ مبتداء ہوگی چاہے اسم معرف (زید وعمرو وغیرھما) ہو یا صفت معرفہ (المطلق ،الضارب وغیرھما) ہو اور امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ اسم معرف وقوع مبتداء کے لئے متعین ہوگا چاہے وہ متقدم ہو یا متاخر ہو۔ تفصیل ذیل میں۔

﴿...... **قوله وقيل الاسم متعين** الخ۔ ماتن اب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بالا مذہب یعنی اسم اور صفت جب دونوں معرفہ ہوں تو وہ دونوں محکوم علیہ اور محکوم بہ واقع ہو سکتے ہیں جمہور کا ہی مذہب ہے جبکہ بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جب کسی ذات کے اسم اور صفت دونوں معرفہ ہوں تو اسم ہی ابتداء کے لئے متعین ہوگا یعنی اسم ہی کو مبتداء بنانا واجب ہے کیونکہ اسم سے "**مادل على الذات فقط يا معنى فقط يا ذات معينه باعتبار معنى**" مراد ہے اور صفت سے "**مادل على الذات المبهمه باعتبار معنى قائم بها**" مراد ہے اور اس معنی میں صفت بہر حال مؤخر ہوتی ہے کیونکہ یہ غیر معلوم ہے اور حکم بالتعیین غیر معلوم وغیر معروف پر جائز نہیں کما مر کیونکہ صفت متقدم ہو یا متاخر خبریت کے لئے ہی متعین ہے کہ صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے اور امر نسبی قائم بالذات کو کہتے ہیں اور قائم بالذات محکوم بہ ہوا کرتا ہے نہ کہ محکوم علیہ۔ ثابت ہوگیا کہ اسم مبتداء کے لئے اور صفت خبریت کے لئے متعین ہے بالفاظ دیگر مبتداء کا معنی منسوب الیہ اور خبر منسوب ہوتی ہے اور ذات منسوب الیہ اور صفت منسوب ہوتی ہے لہٰذا جو ذات پر دلالت کرے وہ منسوب الیہ یعنی مبتداء اور جو صفت ہو وہ خبر ہوگا لہٰذا "**زيد المنطلق** اور **المنطلق زيد**" دونوں صورتوں میں زید کے مبتداء اور المطلق کے خبر ہونے میں برابر ہیں۔ یہ امام رازی کا مذہب ہے۔ المختصر اسم چونکہ ذات پر دلالت کرتا ہے لہٰذا اسم مبتداء کے لئے متعین ہوگیا یعنی اسم متقدم ہو یا متاخر وہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور جو ذات پر دلالت کرے وہ محکوم علیہ ہوتا ہے نہ کہ محکوم بہ اور صفت چونکہ امر نسبی یعنی قائم بالذات پر دلالت کرتی اور جو چیز قائم بالذات ہو وہ محکوم بہ ہوا کرتی محکوم علیہ نہیں ہوتی ہے لہٰذا صفت بہر صورت خبر ہوگی چاہے مقدم ہو کر مذکور ہو یا متاخر ہو کر ذکر ہو۔

﴿...... **قوله ورد بان المعنى** الخ۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ جب ہم المطلق کو مقدم کر کے مبتداء بنائیں گے تو اس وقت اس کا امر نسبی پر مشتمل مفہوم (کسی شی کے لئے ثبوت انطلاق) مراد نہیں ہوگا بلکہ اس سے اسکی ذات (**ماصدق عليه الانطلاق**) مراد ہوگی اور زید کو مؤخر کر کے خبر بنائیں گے تو اس سے ذات مسمی مراد نہیں ہوگی بلکہ مسمی بہ زید کا مفہوم مراد ہوگا اور یہ معنی نسبی (التسمیہ یعنی زید کے ساتھ موسوم کرنا) پر مشتمل ہو جائیگا تو یہ وصف بن جائیگا جو ذات کی طرف مسند ہوتا ہے لہٰذا ایسی صورت میں زید کا خبر واقع ہونا صحیح ہوگا یعنی ہم نہیں مانتے کہ وصف سے ہمیشہ امر نسبی ہی ملحوظ ہوتا ہے اور نہ ہی یہ بات مانتے ہیں کہ اسم سے ہمیشہ ذات ہی ملحوظ ہوتی ہے بلکہ کبھی اسم سے ذات کہ جب وہ مقدم ہو اور کبھی ذات کا مفہوم کہ جب وہ مؤخر ہو مراد ہوتا ہے اور یہی صورت صفت میں بھی جاری ہوگی یعنی جب صفت مقدم ہو تو اس سے امر نسبی مراد نہیں ہوگا ماصدق علیہ الصفت مراد ہوگا اور جس پر صفت صادق آئے وہ ذات ہوتی ہے لہٰذا صفت متقدمہ کا مبتداء بننا صحیح ہوگا اور جب صفت متاخر ہو کر ذکر ہوگی تو امر نسبی مراد ہوگا اور امر نسبی یقیناً خبر واقع ہوتی ہے لہٰذا تاخیر کی صورت میں صفت کا خبر واقع ہونا بھی صحیح ہوگا کما مر۔ رد کی یہ تقریر کوفیوں کے مذہب کے مطابق ہے کہ

وہ کہتے ہیں کہ خبر ہمیشہ مشتق ہوگی۔ اگر کبھی جامد واقع ہو جیسا کہ یہاں (المنطلق زید) ہے تو اس میں تاویل کرنا واجب ہوگا جبکہ بصری کہتے ہیں کہ جامد کا بغیر تاویل کے بھی خبر واقع ہونا درست ہے۔ دراصل یہ اختلاف ماتن اور میر شریف کے اختلاف پر مبنی ہے کہ بغیر تاویل جزئی حقیقی محمول ہو سکتی ہے یا نہیں ماتن کے مذہب پر جزئی حقیقی محمول ہو سکتی ہے اور میر شریف کے مذہب پر جزئی حقیقی محمول نہیں ہو سکتی لہٰذا المنطلق زید میں ''زید'' جزئی حقیقی کو محمول بنانے کے لئے المسمی بزید کی تاویل کرنا واجب ہوگا لہٰذا ماتن کے نزدیک المنطلق زید اور زید المنطلق میں کوئی فرق و تفاوت نہیں ہے لیکن میر شریف کے مذہب کے مطابق دونوں مثالوں میں فرق ہے کیونکہ زید المنطلق اور زید الامیر میں زید جزئی حقیقی تاویل کے بغیر ہے کیونکہ یہ موضوع اور اس کا محمول کلی ہے اور المنطلق زید، الامیر زید میں موضوع و محمول دونوں کلی ہیں موضوع تو تاویل کے بغیر کلی ہے اور محمول مفہوم کلی (مسمی بزید) کے سبب تاویلا کلی ہے۔ اس سے تفاوت ثابت ہو گیا کیونکہ زید الامیر میں امارت ذات مشخصہ معبرہ بزید پر مقصور ہے اور الامیر زید میں مفہوم کلی مسمی بزید امارت پر مقصور ہے اور ماتن کی عبارت دونوں مذہبوں کی محتمل ہے کیونکہ ''صاحب الاسم'' کے قول میں اضافت ''اضافت عہد خارجیہ اور جنسی'' دونوں کی محتمل ہے۔

## وَأَمَّا كَوْنُهُ جُمْلَةً فَلِلتَّقَوِّي أَوْ لِكَوْنِهِ سَبَبِيًّا كَمَا مَرَّ

﴿ترجمہ﴾ اور بہر حال مسند کا جملہ ہونا تو تقوی کے لئے یا مسند کے سبب ہونے کے لئے ہے جیسا کہ گزر گیا۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ قول مذکور سے ماتن مسند کے ایک اور حال کو بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ مسند کو جملہ لانا تقوی حکم کے لئے ہوتا ہے مثلاً زید قائم یا مسند کو جملہ اس لئے لایا جاتا ہے کیونکہ وہ مسند سببی ہوتا ہے کما مر مثلاً زید ابوہ قائم کیونکہ مسند کا مفرد ہونا غیر سببی ہونے کے سبب ہوتا ہے اور غیر سببی تقوی حکم کا فائدہ نہیں دیتا لہٰذا جب مسند کو جملہ لایا جائیگا تو سببی ہو جائیگا نیز وہ تقوی حکم کا فائدہ بھی دیگا کما مر۔

﴿۔۔۔۔قولہ فللتقوی الخ۔ ماتن نے مسند کے جملہ ہونے کے دو مرجح و مقتضی ذکر کیے ہیں اول مسند کو جملہ لانا تقوی حکم کے لئے ہوتا ہے۔ دوئم مسند کو جملہ لانا اس کے سببی ہونے کے سبب ہوتا ہے اور اول (مسند کا جملہ ہونا تقوی کے لئے ہوتا ہے) کے تقوی کا سبب بننے میں دو مذہب ہیں۔ اول مذہب صاحب مفتاح علامہ سکاکی کا اور دوسرا شیخ عبدالقاہر جرجانی کا ہے۔

﴿اول﴾ صاحب مفتاح علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ زید قائم جیسی امثلہ میں تقوی کا سبب مبتداء ہے کیونکہ مبتداء اس بات کی داعی ہے کہ اسکی طرف کسی چیز کو مسند کیا جائے تو جب مبتداء کے بعد ایسی چیز لائی جائے جو مبتداء مذکور کی طرف مسند ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو تو مبتداء اسکو اپنی ذات کی طرف پھیر دیگا چاہے وہ ضمیر سے خالی ہو (جیسا کہ اسکی امثلہ آرہی ہیں) یا متضمن بالضمیر ہو تو جب مبتداء مسند بننے والی چیز کو اپنی طرف پھیرے گا تو مبتداء اور مسند کے مابین حکم منعقد ہو جائیگا پھر جب مبتداء کے مابعد مذکور ہونے والا مسند کسی ضمیر معتدہ بہ (قابل اعتبار) کو متضمن ہو (یعنی وہ خالی عن الضمیر لفظ کے مشابہ نہ ہو مثلاً زید قائم (کہ یہ خالی عن الضمیر مثلاً زید حیوان کی مثال میں حیوان جو کہ ضمیر سے خالی ہے کے مشابہ ہے کما سیاتی) تو فعل مسند کا اسناد ضمیر مذکور کی طرف ہو جائیگا اور پھر ضمیر مذکور کو دوسری مرتبہ مبتداء کی طرف پھیر دیا جائیگا جس سے تکرار اسناد حاصل ہوگا اور تکرار اسناد سے تقوی حکم حاصل ہو جائیگی۔ المختصر صاحب مفتاح کے مذہب سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں (اول) صاحب مفتاح

کے مذہب پر تقوی حکم ضمیرِ مبتداء کی طرف اسنادِ فعل کے ساتھ خاص ومختص ہے لہٰذا زید ضربتہ تقوی حکم سے خالی ہوگا کیونکہ تقوی کا سبب مسند کی ضمیر (جو کہ فعل مذکور کی مسند الیہ ہو) کا مبتداء کی طرف پھیرنا تھا جس سے اسناد متکرر ہو جاتا ہے اور تکرار اسناد سے تقوی حکم حاصل ہو جاتی ہے مگر یہاں ضمیر (ضمیر مفعول) "صرف مذکور" کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی کیونکہ جب متکلم نے زید کے بعد ایسے مسند کو ذکر کیا جس کو مبتدا اپنے طرف پھیر سکتا تھا تو جب مبتداء کے بعد مسند کو ذکر کیا گیا اور اس کا اسناد ضمیر مبتداء کی طرف پھیرنے کے بجائے ضمیر متکلم (تُ) کی طرف پھیر دیا گیا جو کہ عین مبتداء نہیں ہے لہٰذا "ضمیر مذکور" مسند کو مبتداء کی طرف نہیں پھیر سکے گی تو اسناد بھی متکرر نہیں ہوگا لہٰذا تقوی حکم بھی حاصل نہیں ہوگی۔ (**دوئم**) علامہ سکا کی کے مذہب سے دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ "زید ضربتہ" جیسی امثلہ تقوی حکم سے خارج ہیں کما مر لہٰذا ان کے مسند کا سببی ہونا واجب ہوگیا کیونکہ مسند کو جملہ لانا تقوی حکم یا سببیت کے لئے تھا تو **قاعدہ** ہے کہ اذا انتفی احدھما تعین الآخر کہ جب دونوں میں سے ایک منتفی ہوگی تو دوسرا متعین ہوگیا لہٰذا زید ضربتہ میں تقوی حکم تو نہیں ہے مگر "مسند مذکور" سببی ضرور ہے۔

**سوال:۔** مبتداء (زید) اس حیثیت سے کہ وہ مبتداء ہے وہ تقاضا کریگا کہ اس کی طرف کسی شے کو مسند کیا جائے تو جب اس کے بعد آپ "ضربت" لائے تو اس نے اسے اپنی طرف پھیر دیا اور پھر جب اس کے بعد ضمیر مفعول (ہ) لائے تو اس پر واقع ہونے کے اعتبار سے فعل اسکی طرف بھی مسند ہوگیا یعنی وہ مفعول مسند الیہ ہوگیا کیونکہ فعل کا جس کی طرف اسناد کیا جائے اسے مسند الیہ کہتے ہیں اور پھر اسے مبتداء کی طرف پھیر دیا گیا کیونکہ معنیٰ یہ بعینہ مبتداء ہے تو اس سے مبتداء کی طرف اسناد متکرر ہوگیا اور مبتداء کی طرف اسناد کے متکرر ہونے سے تقوی حکم حاصل ہوجاتی ہے لہٰذا یہ مثال تقوی حکم کی بحث سے خارج نہ ہوئی لہٰذا ماتن کا ایسی امثلہ کو خارج کرنا درست نہ ہو۔

**جواب:۔** اسناد فعل سے ہماری مراد "اسناد تام" ہے کیونکہ تقوی حکم کو علامہ سکا کی نے اس مسند کے ساتھ خاص کیا ہے جس کا اسناد ضمیر مبتداء کی طرف اسناد "اسناد تام" ہو اور چونکہ اسناد فعل الی ضمیر المفعول اسناد غیر تام ہوتا ہے۔ ثابت ہوا کہ مثال مذکور تقوی حکم کے قبیلہ سے نہیں ہے فلا اعتراض۔

﴿دوئم﴾ شیخ عبدالقاہر جرجانی فرماتے ہیں کہ اسم کو عوامل سے معری (خالی) کرکے اسی وقت لایا جاسکتا ہے جب ہم کسی بات کے لئے اس کی طرف اسناد کی نیت کر چکے ہوں تو جب آپ نے "زید" کہا تو سامع کے دل نے یہ بات محسوس کرلی کہ آپ اس کے بارے میں کوئی خبر دینے والے ہیں لہٰذا لفظ زید کا ذکر کرنا اس کے بارے میں خبر دینے کے لئے تمہید اور مقدمہ ہوگیا تو جب آپ نے قام کہا تو سامع کے دل میں ایک مانوس چیز داخل ہوگئی اور مانوس چیز کا دخول ثبوت کے لئے اشد اور شک وشبہات سے زیادہ مانع ہوتا ہے۔ الختصر اچانک کسی چیز کے بارے میں خبر دینا تنبیہ اور مقدمہ بیان کرکے خبر دینے کی مثل نہیں ہے کیونکہ تنبیہ اور مقدمہ بیان کرکے خبر دینا تقوی اور احکام (اتقان) میں خبر دینے (اعلام) کی تاکید صریح کے قائم مقام ہے یعنی زید قام، زید قام کے قائم مقام ہے۔ تو چونکہ یہ مقدمہ اور تنبیہ زید ضربتہ اور زید مررت بہ، زید حیوان، زید قائم علی امر میں پائی جارہی ہے لہٰذا ان جیسی امثلہ تقوی حکم میں داخل ہونگی اور ایسے وہ امثلہ بھی تقوی حکم میں داخل ہونگی جن میں جملہ سببیت یا تقوی حکم کے لئے نہیں ہوگا۔

**سوال:۔** ماتن کے ظاہر قول سے یہ بات متبادر الی الفہم ہے کہ مسند کو جملہ لانا تقوی یا سببیت کے لئے ہی ہوتا ہے ان کے علاوہ کے لئے مسند کو

جملہ نہیں لایا جاسکتا کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ **الاقتصار فی مقام البیان یفید الحصر** حالانکہ کبھی مسند کو جملہ لانا تقوی اور سببیت کے علاوہ کے لئے بھی ہوتا ہے مثلاً ضمیر شان یا قصہ سے جملہ کا خبر ہونا جیسے **ھو زید عالم** کہ یہاں خبر جملہ ہے مگر مفید تقوی اور نہ ہی سببی ہے کیونکہ یہ مفرد ہے کہ جملہ مذکورہ کو مبتداء ہی سے عبارت کرتے ہیں اور اس سے مقصود مبتداء کی تفسیر ہی ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ کبھی مسند کا جملہ ہونا تقوی و سببی ہونے کے علاوہ کے لئے بھی ہوتا ہے جبکہ ماتن کا ظاہر قول اس کے خلاف ہے کما مرآنفا۔

**جواب:** **《اولاً》** چونکہ ضمیر شان سے خبر جملہ کے ساتھ ہی دی جاتی ہے لہٰذا اس کی شہرت کی بناء پر اس کے درپے نہیں ہوئے۔ **《ثانیاً》** چونکہ تخریج الکلام علی خلاف المقتضی الظاہر کی بحث میں گزر چکا ہے کہ ضمیر شان وقصہ کی خبر جملہ ہی ہوتی ہے جیسا کہ گزشتہ پر اکتفاء کرتے ہوئے ماتن نے ضمیر شان وقصہ کی تصریح نہیں کی۔ **《ثالثاً》** ضمیر شان کی خبر بھی مفید تقوی ہوتی ہے کیونکہ یہ بیان بعد الابہام ہے اور بیان بعد الابہام مفید تقوی ہوتا ہے لہٰذا یہ خبر بھی مفید تقوی ہے جسے شہرت کی بناء پر ذکر نہیں کیا۔

**سوال:** مسند کے جملہ لانے کو افادۂ تقوی حکم یا سببیت میں حصر کرنا درست نہیں کیونکہ کبھی خبر کا جملہ ہونا تخصیص کے لئے بھی ہوتا ہے مثلاً "اناسعیت فی حاجتك" "ورجل جائنی" کما مر۔

**جواب:** جملہ جب خبر ہو اور اس سے مقصود تخصیص ہو تو وہ تقوی کے لئے بھی مفید ہوتا ہے مگر تخصیص بالقصد اور تقوی بالتبع حاصل ہوتی ہے لہٰذا تخصیص تقوی میں داخل ہے کیونکہ تقوی عام ہے کہ بالقصد حاصل ہو یا بالتبع تو تکرار اسناد کے سبب تخصیص حاصل ہوئی جس سے تقوی بھی مستفاد ہوگئی اگرچہ غیر مقصود ہو کر حاصل ہوئی ہے یعنی اگر ماتن یوں کہتے کہ مسند کو جملہ لانا تقوی، سببیت، ضمیر شان یا تخصیص کے لئے ہوتا ہے تو یہ بات زیادہ اولی اور بہتر ہوتی۔

---

**وَاسْمِيَّتُهَا وَفِعْلِيَّتُهَا وَشَرْطِيَّتُهَا لِمَا مَرَّ وَظَرْفِيَّتُهَا لِاخْتِصَارِ الْفِعْلِيَّةِ اِذْ هِيَ مُقَدَّرَةٌ بِالْفِعْلِ عَلَى الْأَصَحِّ**________

**《ترجمہ》** اور جملہ کا اسمیہ، فعلیہ اور شرطیہ ہونا انہیں امور کے سبب ہے جو گزر چکے اور جملہ کا ظرفیہ ہونا فعلیہ کے اختصار کے سبب ہے کیونکہ جملہ ظرفیہ اصح قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے۔۔۔۔

**《خلاصہ》** مسند کے جملہ ہونے کا مطالبہ ہے کہ مفید تقوی یا سببیت ہو اور پھر اس جملہ کے اسمیہ، فعلیہ اور شرطیہ ہونے کے اپنے اپنے تقاضے ہیں کہ اسمیہ مفید ثبوت ودوام ہے مثلاً **زید المنطلق**۔ فعلیہ افادہ حدوث وتجدد کے لئے ہے مثلاً **زید قام**۔ انتہائی اختصار طور پر جملہ شرطیہ تقیید بالشرط کے لئے لایا جاتا ہے اور ادوات شرط کے اعتبار سے اس کے اعتبارات بھی مختلف ہیں مثلاً **زید ان تکرمہ یکرمك**، پس انہیں افادات کے لئے مسند کو جملہ اسمیہ، فعلیہ یا شرطیہ لایا جاتا ہے اور جملہ کا ظرفیہ ہونا فعلیہ کے اختصار کے لئے ہے کیونکہ ظرف اصح قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے۔

**《......قولہ واسمیتھا وفعلیتھا** الخ۔

**《نوٹ》** درحقیقت جملہ کی دو قسمیں ہیں اول اسمیہ دوئم فعلیہ اور باقی دو یعنی جملہ شرطیہ اور جملہ ظرفیہ تو ان کے متعلق تفصیل یوں ہے کہ (جملہ

شرطیہ) شرطیہ در حقیقت جزائے مقید بالشرط کا نام ہے اور جزاء یا فعل ہوتی ہے مثلاً ان جئتنی اکرمتك یا جزاء جملہ اسمیہ ہوتی ہے مثلاً ان جئتنی فانت مکرم۔ (جملہ ظرفیہ) جملہ ظرفیہ دراصل جملہ فعلیہ ہی کا مختصر ہے کہ زید فی الدار دراصل "زید استقر فی الدار" کا اختصار ہے کہ عمل میں اصل فعل ہے۔ پس ثابت ہو گیا در حقیقت جملہ کی دو ہی قسمیں ہیں۔ اب ان میں سے مفید تقوی کون کون ہیں اس کی تفصیل یوں ہے کہ ظرفیہ تو اس لئے مفید تقوی ہے کہ یہ فعلیہ ہوتا ہے لہٰذا تکرار اسناد کے سبب تقوی حکم متحقق ہو جاتی ہے اور اسی طرح شرطیہ بھی اگر ان کی جزاء فعلیہ ہو مثلاً زید ان تکرمہ یکرمك یا زید ان تکرمہ یکرمك اور رہا جملہ اسمیہ تو مفید تقوی نہیں ہوگا کیونکہ شرط تقوی یعنی تکرار اسناد متحقق نہیں ہے کیونکہ تکرار اسناد تضمنِ ضمیر یعنی فعل کے ضمیر کو متضمن ہونے سے حاصل ہوتا ہے اور جملہ اسمیہ تضمنِ ضمیر سے خالی ہوتا ہے کما مر۔

﴿افادہ﴾　جملہ ظرفیہ کے "متعلق مقدر" کے بارے میں تین مذہب ہیں (اول) جو اوپر مذکور ہوا۔ یہی ماتن اور شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا مختار ہے، ماتن فرماتے ہیں کہ ظرف کا متعلق فعل ہے کیونکہ فعل ہی عمل میں اصل ہے لہٰذا اصل پر عمل کرتے ہوئے ظرف کا متعلق فعل کو بنایا جائیگا اور وجہ اختیار و وجہ ترجیح یہ ہے کہ جب ظرف صلہ واقع ہو تو تقدیر فعل متعین و متیقن ہے کیونکہ صلہ جملہ ہوتا ہے لہٰذا صلہ میں واقع ہونے والے ظرف کو بھی ایسی شے کے متعلق کریں گے جو جملہ واقع ہو اور جملہ فعل ہی واقع ہوتا ہے کیونکہ فعل کے بدلے اگر اسم فاعل مقدر مانا گیا تو یہ مفرد ہوگا جملہ نہیں ہوگا کما مر۔ معلوم ہوا کہ ظرف کا متعلق فعل ہوگا اور یہ قول زیادہ صحیح ہے اور رہا یہ مسئلہ کے جب ظرف صلہ واقع نہ ہو تو وہاں ظرف کا متعلق محذوف و مقدر ہونا چاہیے تو اس کا جواب یوں ہے کہ غیر صلہ کو بھی صلہ پر محمول کیا جا سکتا ہے کیونکہ **قاعدہ** ہے کہ "حمل المشکوك علی المتیقن اولی" لہٰذا فعل ہی مقدر نکالا جائیگا۔ غیر صلہ کی صورت کو بھی صلہ کی صورت پر قیاس کرنے کا بعض نے یوں رد کیا کہ غیر الصلہ کو صلہ پر قیاس کرنا "قیاس مع الفارق" ہے جو کہ درست نہیں کیونکہ صلہ جملہ کے قائم مقام ہے اور ظاہر ہے کہ قائم مقام بھی جملہ ہوگا اور جملہ "فعل مقدر" کی صورت میں ہی متحقق ہوگا بخلاف خبر وغیرہ (غیر صلہ کی صورت میں کہ) وہ جملہ کے قائم مقام نہیں لہٰذا خبر کو مقدر باسم فاعل ہی کریں گے جیسا کہ یہ دوسرے بعض کا موقف ہے۔ (ثانی) بعض لوگوں نے کہا کہ ظرفیہ اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور اسی کے معنی کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ خبر میں اصل افراد ہے اور فعل چونکہ جملہ ہوتا ہے یعنی مفرد نہیں ہے تو اسم فاعل ہی مقدر نکالا جائے گا۔ ان حضرات نے پہلے مذہب والوں کا معارضہ کرتے ہوئے یوں جواب دیا کہ تقدیر فعل کی تعیین کے دعوی کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اسم فاعل کی تقدیر ہی متعین ہے کیونکہ بعض مقامات پر ظرف کے لئے فعل صلاحیت ہی نہیں رکھتا مثلاً "اما فی الدار فزید ۔ اذا لھم مکر فی آیاتنا" پہلی مثال میں اما اور اس کے فاء کے درمیان اسم مفرد کے ساتھ فاصلہ کیا جاتا ہے جملہ شرطیہ یا جزاء کے ساتھ فاصلہ نہیں کیا جا سکتا ہے اور دوسری مثال میں اذا مفاجاتیہ کے بعد ظرف (لھم) واقع ہوا ہے اور اصح قول کے مطابق اذا مفاجاتیہ کے ساتھ فعل متصل و ملاصق نہیں ہو سکتا لہٰذا ان دونوں مقامات سے متعین ہو گیا کہ خبر کے بعض ایسے مقام بھی ہیں جہاں اسم ہی متعین ہے لہٰذا مشکوک مقام کو بھی اسی (مقدر باسم فاعل) متیقن پر محمول کیا جائیگا، صلہ پر محمول نہیں کیا جائیگا کما قلتم۔ (ثالث) بعض لوگوں نے دونوں قولوں کو تطبیق دیتے ہوئے کہا کہ اگر ظرف موصول کے بعد صلہ میں آئے تو اس کے لئے فعل مقدر نکالا جائے گا اور ایسے نہ ہو تو اسم فاعل مقدر نکالا جائیگا۔

❁..... **قولہ اذ ھی مقدرۃ بالفعل الخ۔**

**سوال:** ماتن کا ظاہر قول فساد کو مستلزم ہے کیونکہ ماتن نے فرمایا "اذ ھی مقدرۃ بالفعل علی الاصح الخ" جس سے یہ مطلب متبادر ہوتا

ہے کہ جملہ ظرفیہ کا متعلق "فعل مقدر" ماننا اصح اور جملہ ظرفیہ کا متعلق "اسم فاعل کو مقدر ماننا غیر اصح ہے حالانکہ ظرف کے لئے مقدر ہونے والا اسم فاعل جملہ نہیں بلکہ مفرد ہوتا ہے کما مر جبکہ ماتن کے قول سے اس کا جملہ ہونا مفہوم ہو رہا ہے جو کہ ظاہر البطلان ہے۔ یہ اعتراض اس لئے لازم آیا کہ ماتن نے اولاً ظرف کے جملہ ہونے کا جزم "اذا" کے ذریعے فرمادیا کیونکہ اذ وقوع بالجزم کے لئے ہوتا ہے کما مر اور پھر "خلاف" ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ "**هی مقدرة بالفعل علی الاصح** " یعنی جملہ ظرفیہ اصل قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہوگا اور جملہ ظرفیہ غیر اصح قول کے مطابق اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوگا اور یہ خلاف "فاسد" ہے کیونکہ یہ اسی صورت ممکن ہے جب مقدر بالفعل اور مقدر باسم فاعل دونوں جملہ بنیں مگر مقدر باسم فاعل یقینی مفرد ہے لہٰذا ماتن کے لئے بہتر یہ تھا کہ عبارت یوں لاتے "**اذ الظرف مقدر بالفعل علی الاصح** " یہ اعتراض علامہ تفتازانی کا بیان کردہ ہے۔

**جواب: ﴿اولاً﴾** اس اعتراض مشہور کے مختلف جواب دیے گئے ہیں بطور صنعت استخدام "ھی" سے کلمہ ظرف مراد ہے یعنی لفظ بولا تو ایک معنی مراد لیا اور اسکی طرف ضمیر لوٹائی تو دوسرا معنی یعنی فقط ظرف ہونا مراد لیا ہے لہٰذا اب تقدیری عبارت یوں بنی "**اذالظرف مقدر بالفعل علی الاصح** " اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کما لکتم۔ **﴿ثانیاً﴾** مطلقاً جملہ ظرفیہ مراد نہیں بلکہ اس حیثیت سے جملہ مراد ہے کہ وہ ظرف پر مشتمل ہے اور جس جملہ میں ظرف ہو تو اس ظرف کا مقدر فعل بھی ہو سکتا ہے اور اسم فاعل بھی لہٰذا خلاف مذکور کو بیان کرنا درست ہوا۔ **﴿ثالثاً﴾** ضمیر ھی ظرفیہ کی طرف راجع ہے، ظرفیت سے جملہ ظرفیہ، مقدرۃ سے محققہ، "باء" سے سببیت مراد ہے اور اصح کا قول مقدرۃ یعنی محققہ کی طرف راجع ہے تو معنی یہ بنے گا کہ جملہ ظرفیہ ظرف میں "فعلِ عامل" کی تقدیر کے سبب اصح قول پر محقق ہوگا یعنی اصح کا مقابل غیر محقق ہے اور چونکہ مفرد "غیر محقق جملہ" ہوتا ہے لہٰذا وہ خارج ہو گیا فلا اعتراض علیہ۔

## وَاَمَّا تَاْخِیْرُہٗ فَلِاَنَّ ذِکْرَ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ اَھَمُّ کَمَا مَرَّ ــــــــــ

**﴿ترجمہ﴾** اور مسند کو مؤخر کرنا تو مسند الیہ کے ذکر کے اہم ہونے کے سبب ہوتا ہے جیسا کہ گزر چکا۔۔۔۔۔۔

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن احوال مسند میں سے ایک اور حال کو بیان فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مسند کو مسند الیہ سے مؤخر اس لئے کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ کی اہمیت مسند پر تقدیم کی متقاضی ہوتی ہے جیسا کہ تقدیمِ مسند الیہ کی بحث میں گزر چکا ہے۔

﴿۔۔۔۔**قولہ اما تاخیرہ** الخ۔ مسند کو مسند الیہ سے مؤخر اس لئے کیا جاتا ہے کہ تقدیم مسند الیہ کی اہمیت مسند پر تقدیم کی مقتضی ہوتی ہے یعنی تقدیم مسند الیہ ہی اصل ہے اور اس کا مقتضی للعدول نہیں پایا جا رہا ہے یا تقدیم مسند الیہ میں مسند کے لئے شوق دلانا ہوتا ہے اور اسے سامع کے ذہن میں پکا کرنا ہوتا ہے یا تعجیل المسرت یا تعجیل المساۃ اور جتنے بھی مقتضیات "تقدیم مسند الیہ" کی بحث میں مذکور ہوئے ہیں سب مراد ہو سکتے ہیں۔

**سوال:** تقدیم مسند الیہ کی وجوہ بعینہ تاخیر مسند کی وجوہ ہیں تو جب تقدیم مسند الیہ کی وجوہ مذکور ہو چکی تھیں تو پھر تاخیر مسند کی وضاحت کی کیا ضرورت تھی کیونکہ تقدیم مسند الیہ سے تاخیر مسند واجب ہو جاتی ہے۔

**جواب:** ماتن نے محض عدم غفلت پر تنبیہ کرنے کے لئے تاخیر مسند کو ذکر کر دیا کہ کوئی اعتراض نہ کر دے کہ جب تقدیم مسند کو بیان کیا گیا ہے تو اس کے مقابل یعنی تاخیر مسند کو بھی بیان کرنا چاہیے تھا۔

**وَأَمَّا تَقْدِیْمُہٗ فَلِتَخْصِیْصِہٖ بِالْمُسْنَدِ اِلَیْہِ نَحْوُ لَافِیْھَا غَوْلٌ أَیْ بِخِلَافِ خُمُوْرِ الدُّنْیَا..........**

**﴿ترجمہ﴾** اور بہر حال مسند کو مقدم کرنا تو مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً اس (جنتی شراب) ہی میں نشہ وغنودگی نہیں ہے یعنی دنیا کے شرابوں کے برخلاف..........

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن مسند کے ایک اور حال کو ذکر کر رہے ہیں یعنی مسند کے احوال میں سے ایک حال مسند کی تقدیم بھی ہے اور تقدیم مسند کے چند مرجح ومقتضی ہیں۔ (1) مسند کو اس لئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کیا جاسکے (جیسا کہ قول مذکور میں ہے) مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان "**لافیھا غول**" یعنی عدم غول (سر دردی کا نہ ہونا) جنت کی شراب کے ساتھ خاص ہے یہ "عدم غول" جنت کی اشربہ سے متجاوز ہو کر خمور دنیا کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا۔ یہ علامہ تفتازانی کے مذہب کا خلاصہ ہے اور اسکی تفصیل ماتن کے قول **بخلاف خمور الدنیا** کے ذیل میں ملاحظہ کرلی جائے جبکہ آیہ مبارکہ میں علامہ خلخالی کے موقف کو ذیل کی تشریح سے دیکھ لیا جائے۔ (2) تاکہ اول الامر سے ہی اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ مسند خبر واقع ہو رہا ہے مسند الیہ کی صفت واقع نہیں ہو رہا۔ (3) ذکرِ مسند الیہ کا شوق دلانے کے لئے بھی مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے کما سیأتی فی التشریح۔

**﴿نوٹ﴾** "قصر" لغت میں عدم مجاوزت الی الغیر یا حبس کا نام ہے اور اصطلاح میں **تخصیص شیء بشیء بطریق مخصوص** یعنی ایک شے مثلاً موصوف یا صفت کو دوسری شے مثلاً (بصورت اول) صفت یا (بصورت ثانی) موصوف کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنے کا نام ہے قصر کی دو قسمیں ہیں، اول قصرِ حقیقی یعنی **تخصیص الشی بالشیء** اگر اس طرح نفس الامر اور حسب حقیقت ہو کہ وہ غیر کی طرف بالکل متجاوز نہیں ہوسکتی تو اسے قصرِ حقیقی کہیں گے اور اگر تخصیص الشی بشیء کسی دوسری شے کے اعتبار سے ہے کہ اس شے کی طرف متجاوز نہیں ہوسکتی اگرچہ اس کے علاوہ کی طرف متجاوز ہوسکتی ہے تو یہ قصر اضافی یا غیر حقیقی کہلائے گی۔ حقیقی اور اضافی یا غیر حقیقی میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں اول قصر الموصوف علی الصفت، دوئم قصر الصفت علی الموصوف۔ **﴿قصر الموصوف علی الصفة﴾** کی تعریف یہ ہے "**ھو ان لایتجاوز الموصوف تلك الصفة الی صفة اخری**" یعنی موصوف صفت مذکورہ کے علاوہ کسی دوسری صفت کی طرف متجاوز نہیں ہوگا۔ **﴿قصر الصفة علی الموصوف﴾** کی تعریف "**ھو ان لایتجاوز تلك الصفة ذالك الموصوف الی موصوف آخر**" یعنی صفت اپنے موصوف سے متجاوز ہو کر کسی دوسرے موصوف میں نہ پائی جاسکتی ہو۔

﴿......**قولہ واماتقدیمہ** الخ۔ یعنی مسند کی تقدیم "مسند الیہ" کو مسند پر مقصور کرنے کے لئے ہوتی ہے اور رہا یہ سوال کہ مسند الیہ کو مسند پر مقصور کرنے کا معنی کہاں سے مفہوم ہوا ہے تو اس کا جواب یوں ہے کہ لفظِ "اختصاص" کے بعد آنے والا باء جارہ اکثر طور پر مقصور پر داخل ہوتا ہے اور اردو میں ترجمہ کرتے ہوئے "ہی"، "صرف" یا حصر کے دیگر الفاظ مقصور علیہ پر داخل ہونگے مثلاً **التمیمی انا** کا معنی ہے کہ میں تمیمی ہی ہوں کوئی دوسرا نہیں ہوں یا میں صرف تمیمی ہوں قیسی وغیرہ نہیں ہوں۔

﴿......**قولہ نحو لافیھا غول** الخ۔ ماتن تقدیم مسند جو کہ تخصیص المسند بالمسند الیہ کو مفید ہے کی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا معنی ہے

کہ دنیا کی خمور کے برخلاف صرف جنت کی شراب میں نشہ و بدمستی نہیں ہے یہ قصر الموصوف علی الصفت کے قبیلہ سے ہوگی کماسیاتی تفصیلہ۔

**سوال:** آیہ مبارکہ میں تقدیم کے مفید تخصیص ہونے سے یہ بات متبادر الی الفہم ہے کہ بغیر تقدیم "نکرہ" کا مبتداء بننا جائز ہے کیونکہ اس جیسی مثالوں میں افادہ قصر اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ بغیر تقدیم ابتداء ہونا صحیح ہے حالانکہ نکرہ غیر مخصصہ کا مبتداء بننا اصح قول کے مطابق صحیح نہیں ہے

**جواب:** یہاں دو حیثیتیں ہیں اول کہ اگر نفی موضوع و مسند الیہ میں معدول ہو یعنی حرف نفی موضوع و مسند الیہ کا جزو بنے جسے قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع سے موسوم کیا جاتا ہے تو اس صورت میں غول تقدیر مضاف کے ساتھ "عدم الغول" کے معنی میں ہوگا یعنی اس پر تنوین عوض داخل ہے تو یہ نکرہ غیر مخصصہ نہ ہوا بلکہ نکرہ مخصصہ ہوا کیونکہ یہ اضافت کے سبب معرفہ ہوگیا ہے لہٰذا اس کا مبتداء بننا بھی درست ہے تو جب مسند الیہ کو مؤخر اور مسند کو مقدم کیا تو "تقدیم مسند" مفید تخصیص ہوگی۔ ثانی کہ نفی محمول میں عدول کے لئے ہو یعنی حرف نفی کا اعتبار مسند کی جانب میں ہو جسے قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول سے موسوم کیا جاتا ہے یعنی حرف نفی محمول و مسند کا جزو بنے تو اس صورت میں نکرہ پر تنوین تنویع (نوعیت بیان کرنے) کے لئے ہوگی اور تنوین تنویع نے نکرہ کو مخصصہ کردیا اور نکرہ مخصصہ کا مبتداء بننا صحیح ہے اور پھر جب مسند کو مقدم کیا تو وہ مفید تخصیص ہوگیا۔

**﴿نوٹ﴾** علماء کا اس بات پر قدرے اجماع ہے کہ مبتداء کے لئے معرفہ یا نکرہ مخصصہ ہونا واجب ہے کیونکہ کلام سے غرض مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہے اور فائدہ تعریف یا تخصیص سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا جب فائدہ حاصل ہوگا تو پھر اس پر کسی مسند وغیر کا حکم لگائیں گے اور تخصیص نکرہ کی چند صورتیں ہیں۔ (1) نکرہ صفت سے مخصص بن جاتا ہے مثلاً ولعبد مومن خیر من مشرك۔ (2) جب اسم منکر ہمزہ اور ام متصلہ کے بعد واقع ہو تو مخصص ہوجائیگا مثلاً ارجل فی الدار ام امراۃ۔ (3) جب نکرہ تحت النفی واقع ہو تو مفید عموم ہوگا یعنی مخصص بن جائیگا مثلاً و ما احد خیر منك۔ (4) نکرہ صفت مقدرہ کے سبب مخصص بنے یا نکرہ فاعل معنوی واقع ہو تو وہ مخصص ہوجائیگا جیسا شر اھر ذاناب۔ (5) تقدیم ماحقہ التاخیر کے سبب نکرہ مخصص ہوجاتا ہے مثلاً فی الدار رجل۔ (6) نکرہ جب منسوب الی المتکلم ہو تو وہ مخصص ہوجاتا ہے مثلاً سلام علیك دراصل سلمت سلاما علیك تھا۔ یہ علامہ ابن حاجب کا مذہب و موقف ہے جبکہ علامہ رضی فرماتے ہیں کہ بعض مقامات میں نکرہ محضہ کو بھی مبتدا بنانا جائز ہے کیونکہ کلام کی غرض افادہ مخاطب ہے اور اگر افادہ مذکورہ نکرہ غیر مخصصہ سے بھی حاصل ہوجائے تو ایسے نکرہ غیر مخصصہ کا مبتداء واقع ہونا صحیح ہوگا اور یہی بات حق بھی ہے مثلاً (1) امام سیبویہ کے مذہب پر ما تعجبیہ کے بعد واقع ہونے والا نکرہ غیر مخصص ہوکر بھی مبتدا واقع ہوگا، (2) وہ مبتدائے منکر جو فاعل معنوی ہو کما مر فی شر اھر ذاناب۔ (3) وہ مبتداء جس کی خبر ظرف یا جار مجرور ہوں۔ (4) کلمات استفہام کا مبتداء ہونا بھی نکرہ غیر مخصصہ ہوتا ہے جیسے من ابوك۔ (5) واؤ حالیہ کے بعد واقع ہونے والا اسم منکر بھی غیر مخصص ہوتا ہے مثلاً ما ارك الا و شخص یضربك۔ (6) اما کے بعد جیسا کہ اما غلام فلیس عبدك۔ (7) سوال کے جواب میں جب فقط نکرہ واقع ہو تو وہ بھی نکرہ غیر مخصصہ ہوکر مبتداء واقع ہوگا مثلاً کسی نے پوچھا من جائك تو جواب میں کہا "رجل" یعنی رجل جائنی۔

**﴾...... قولہ بخلاف خمور الدنیا** الخ۔

**سوال:** ماتن کا قول "بخلاف خمور الدنیا" اس بات کا متقاضی ہے کہ قصر صرف مسند کی جزو یعنی اس ضمیر میں ہے جو خمور الجنۃ کی طرف عائد و راجع ہے کیونکہ خمور الجنۃ کا خلاف و مقابل "خمور الدنیا" ہے لہٰذا اس آیہ مبارکہ کو قصر مسند الیہ بر مسند کی مثال پیش کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں

قصر مسندالیہ بر جزءِ مسند پایا جارہا ہے کیونکہ پورا مسند تو ظرف (فیہا) ہے اور یہاں اسے پورے پر مقصور کرنا بے معنی ہے کیونکہ اگر پورے مسند پر قصر کریں گے تو معنی یوں ہوگا کہ عدم غول جنت کی خمور "میں" ہونے پر محصور و مقصور ہے اور یہ معنی کسی خوبی پر مشتمل نہیں ہے لہٰذا ماتن کو ایسی مثال پیش کرنی چاہیے تھی جو قصر المسند الیہ علی المسند ہو قصر المسند الیہ علی جزء المسند نہ ہو۔

**جواب:** قبل از جواب تمہید کہ حرف نفی مسندالیہ کا جزء ہو تو ایسے قضیہ کو موجبہ معدولۃ الموضوع سے موسوم کیا جاتا ہے یعنی موجبہ معدولۃ الموضوع میں محمول کو عدم موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور اگر حرف نفی مسند کا جزء واقع ہو تو ایسے قضیہ کو موجبہ معدولۃ المحمول کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے یعنی ایسے قضیہ میں عدم محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور اگر حرف نفی موضوع و محمول ہر دو کی جزء واقع ہو تو ایسے قضیہ میں عدم محمول کو عدم موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔ الحاصل معدولہ و سالبہ میں فرق یہ ہے کہ سالبہ میں موضوع سے محمول کی نفی مقصود ہوتی ہے اثبات مقصود نہیں ہوتا ہے جبکہ معدولہ میں اثبات مراد ہے نفی مقصود نہیں ہوتی مثلاً لیس زید بقائم کو اگر سالبہ مانے تو ترجمہ یوں ہوگا کہ زید کھڑا نہیں ہے اور اگر لف ونشر مرتب پر معدولہ مانیں تو ترجمہ یوں ہوگا کہ عدم زید کے لئے قیام ثابت ہے، یا زید کے لئے عدم قیام ثابت ہے یا عدم زید کے لئے عدم قیام ثابت ہے۔

بعد از تمہید یہاں معدولۃ الموضوع یا معدولۃ المحمول میں سے کوئی بھی مراد ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع ہو یعنی حرف نفی مسندالیہ وموضوع کا جزء بن کر عدم غول کے معنی میں ہو تو پھر مقصور "الکون یا الحصول فی خمور الجنۃ" ہوگا اور یہ متعلق مقصور علیہ ہوگا کیونکہ ظرف کے لئے صرف متعلق کے اعتبار سے حکم ثابت ہوتا ہے تو معنی یہ بنا کہ عدم غول اتصاف میں صرف خمور جنت پر مقصور ہے اتصاف مذکور میں خمور دنیا کی طرف متجاوز نہیں ہے یعنی عدم الغول (موصوف) اور الکون فی خمور الجنۃ (صفت) پر مقصور ہے جو الکون فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہیں ہوگا۔ اگر اسے قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول بنائیں یعنی حرف نفی کو محمول و مسند کا جزء بنائیں تو غول (موضوع وموصوف) عدم الحصول فی خمور الجنۃ (محمول وصفت) پر مقصور ہے اور یہ عدم الحصول فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہیں ہوگا۔ الحاصل یہ قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع ہو تو ظرف کا متعلق الحصول ہوگا اور اگر قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہو تو ظرف کا متعلق عدم الحصول یا عدم الکون ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ "الحکم الثابت للظرف انما یثبت لہ باعتبار متعلقہ" یعنی ظرف کے لئے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ اس کے متعلق کے اعتبار سے ہی ثابت ہوتا ہے تو جب حکم متعلق کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے تو پھر اس پر یہ اعتراض کرنا کہ قصر المسند الیہ علی جزء المسند ہے درست نہ ہوا کیونکہ یہ قصر المسند الیہ علی المسند ہی ہے۔ یہ تقریر شارح تلخیص علامہ تفتازانی کے موقف پر ہے اور علامہ خلخالی کا موقف آرہا ہے فانتظر لہ۔

**﴿نوٹ﴾** دونوں مثالوں (تمیمی انا اور لا فیہا غول) میں مسندالیہ کا مسند پر قصر المسند الیہ علی المسند غیر حقیقی یعنی اضافی ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے فرمان "لکم دینکم ولی دینی" میں بھی یہی صورت جاری ہوگی کیونکہ دینکم اور دینی (مسندالیہ) "لکم اور لی" کے ساتھ اتصاف پر مقصور ہوگا۔ یعنی لکم اتصاف بہ لی کی طرف اور لی اتصاف بہ لکم کی طرف متجاوز نہیں ہوگا۔ یہ بھی قصر موصوف علی الصفت قصرِ اضافی کے قبیلہ سے ہے۔

**سوال:** آپ نے جس اعتبار سے قضیہ کو معدولہ بنایا ہے وہ درست نہیں کیونکہ جزء بننے کے لئے ضروری تھا کہ حرف نفی موضوع سے متصل ہو جبکہ یہاں متصل نہیں بلکہ منفصل ہے اور اگر اس اتصال کے انفصال کو بھی جائز مانیں تو لازم آئیگا کہ "ما انا قلت ھذا" جیسی امثلہ میں حرف نفی

مسند کا بھی جزو بن سکتا ہے اور جب اس صورت میں مسند کا جزو بننا درست ہو جائیگا تو پھر "ما انا قلت هذا اور انا ما قلت هذا" جیسی امثلہ میں کوئی فرق نہیں رہے گا حالانکہ دونوں مثالوں میں فرق ماقبل مذکور ہو چکا ہے۔

**جواب:** دراصل حرف نفی کا انفصال صرف ظرف کی صورت میں جائز ہے کیونکہ قاعدہ ہے "الظرف مایتوسع فیه اکثر من غیره" یعنی جو چیز غیر ظرف میں جائز نہیں وہ ظرف میں اکثر جائز ہوتی ہے۔ لہٰذا حرف سلب اور موضوع کے مابین فصل وانفصال غیر معتبر ہوا۔

**سوال:** اسے قضیہ سالبہ محضہ کیوں نہیں بناتے تا کہ وجہ مذکور کا ارتکاب کرنے کی ضرورت نہ رہے۔

**جواب:** آیہ مبارکہ میں "تقدیم مسند" مفید حصر ہو تو پھر معنی ہوگا کہ خمور جنت میں غول کے حصر کی نفی ہوگی خمور جنت میں غول کی نفی مقصود نہیں ہوگی اور یہ مقلوب المطلوب ہے کیونکہ نفی جب ایسے کلام میں وارد ہو جس میں کوئی قید پائی جارہی تو وہ قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو چونکہ تقدیم سے قصر وحصر (قید) مستفاد ہوئی تھی تو جب اس پر نفی وارد ہوئی تو اس قید (قصر وحصر) کی نفی ہوگی۔ اس قید کا ثبوت نہیں ہوگا تو سالبہ بنانے سے مقصود ومطلوب کا قلب لازم آتا ہے جو کہ ظاہر البطلان ہے لہٰذا سالبہ ماننا جائز نہیں ہوگا۔ بعض لوگوں نے اس جواب کا ردیوں بیان کیا کہ یہ جواب اسی صورت میں درست ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ نفی ہمیشہ قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے مگر در حقیقت اکثر طور پر نفی قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور کبھی قید کی طرف متوجہ ہونے کے ساتھ اصل ثبوت یعنی فعل کی طرف بھی متوجہ ہو جاتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وما ربك بظلام للعبيد" کے تحت گزر چکا کہ اصل ظلم کی نفی مبالغہ میں تحقق کی نفی کے ساتھ مقید ہے یعنی مقید وقید دونوں کی نفی ہے اور فقط قید (ظلم میں مبالغہ) پر نفی کو مسلط نہیں کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اصل فعل (ظلم) کا ثبوت لازم آئے ایسے ہی "وماهم بمومنين" میں بھی ہے کما مر غیر واحد۔ پس ثابت ہو گیا کہ عدول نہ کرنا بھی صحیح تھا اور کلام نفی مقید بالقصر کا فائدہ دیتا، قصر وحصر کی نفی کے لئے مفید نہیں ہوتا۔ افادہ العلامہ الیعقوبی رحمہ اللہ تعالیٰ۔ **لا فيها غول** میں یہ تمام بحث شارح تلخیص علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مختار مذہب پر تھی۔

**آیہ مبارکہ میں علامہ خلخالی کا مسلک۔** علامہ خلخالی فرماتے ہیں کہ یہ قصر الموصوف علی الصفت کے قبیلہ سے نہیں ہے بلکہ قصر الصفت علی الموصوف کے قبیلہ سے ہے یعنی معنی یہ ہوگا کہ الکون فی خمور الجنة (وصف) عدم غول (موصوف) پر مقصور ہے یعنی یہ عدم غول کی طرف متعدی نہیں ہو سکتا یہ قصر بھی قصر اضافی ہوگا۔ شارح کی جانب سے رد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر امثلہ کو قصر الصفت علی الموصوف کے قبیلہ سے مانیں جیسا کہ علامہ خلخالی نے فرمایا تو اس کا مطلب ہوگا کہ "تقدیم" مسند کو مسند الیہ پر مقصور کرنے کے لئے کی گئی ہے حالانکہ قانون یہ ہے کہ مسند الیہ کو مسند پر مقصور کیا جاتا ہے یعنی ان التقديم عندهم موضوع لقصر المسنداليه على المسند لا لقصر المسند على المسند اليه كما توهم الخلخالی۔

**سوال:** قصر کا قانون یہ ہے کہ قصر المسند الیہ علی مسند ہوتی ہے جو کہ قصر الموصوف علی الصفت کا مستفاد ہے حالانکہ کبھی تقدیم قصر مسند بر مسند الیہ کے لئے بھی ہوتی ہے جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس شعر میں "رضينا قسمة الجبار فينا لنا علم وللاعداء مال" کہ دیکھیں قصر الصفت "لنا" (ہماری حالت) یہ علم پر مقصور ہے اور اس سے متجاوز للمال نہیں ہے، اور ہمارے دشمنوں کا حال "مال" پر مقصور ہے وہ علم کی طرف متجاوز نہیں ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ کبھی تقدیم قصر الصفت علی الموصوف یعنی قصر مسند بر مسند الیہ کے لئے بھی آتی ہے۔

**جواب:** بیت مذکورہ میں حاصل ہونے والی قصر الصفت علی الموصوف تقدیم مسند سے مستفاد نہیں ہے کہ اعتراض مذکور لازم آئے بلکہ حصر مذکور "معونتِ مقام" سے مستفاد ہے جبکہ قصر سے ہماری مراد وہ قصر الموصوف علی الصفت ہے جو تقدیم مسند سے وضعاً مستفاد ہو فلا اعتراض۔ مثال مذکور میں یہ موقف شارح تلخیص علامہ تفتازانی کا مختار ہے۔

**﴿نوٹ﴾** شارح وغیرہ کے مابین اختلاف ہے کہ "تقدیم مسند" سے قصر الصفت علی الموصوف وضع کے طور پر مستفاد ہے یا معونۃ مقام کے طور۔ شارح کے نزدیک مثال مذکور میں قصر الصفت علی الموصوف معونۃ مقام کے اعتبار سے مستفاد ہے تقدیم سے مستفاد نہیں ہے کیونکہ تقدیم اس کے لئے موضوع نہیں ہے لہٰذا اگر علامہ خلخالی مذکورہ آیہ مبارکہ میں معونتِ مقام کے واسطہ سے حصر مذکور کے قائل ہیں تو ان کا کلام صحیح ہو جائیگا اور اگر یہ مراد ہو کہ قصر مذکور کا قاعدہ وضعی طور پر حاصل ہو رہا ہے تو انکا کلام غیر صحیح ہے مثلاً "ان حسابهم الاّ علی ربی " کہ اس مثال میں بھی قصر موصوف علی الصفت ہے اور اس میں حصر نفی (ان) اور لفظ "الا" سے حاصل ہو رہی ہے تقدیم سے حاصل نہیں ہو رہی لہٰذا یہ لکم دینکم اور ولی دینی کی امثلہ کی نظیر ہوگی یعنی حسابھم (موصوف) "علی ربی (صفت)" پر مقصور ہے اس سے متجاوز ہو کر "علیّ" کی طرف معدول نہیں ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام دعوت الی اللہ تعالی اور جہاد کے لئے معروف عمل ہیں تو تخصیص کر دی گئی کہ ان کا حساب صرف میرے رب پر ہی ہے، مجھ پر یا میرے رب کے غیر پر نہیں ہے۔

**وَلِهٰذَا لَمْ يُقَدَّمِ الظَّرْفُ فِىْ لَارَيْبَ فِيْهِ لِئَلَّا يُفِيْدَ ثُبُوْتَ الرَّيْبِ فِىْ سَائِرِ كُتُبِ اللّٰهِ تَعَالٰى-------------**

**﴿ترجمہ﴾** اور اسی لئے "لاریب فیہ" میں ظرف کو مقدم نہیں کیا گیا تا کہ کہیں اللہ تعالی کی باقی کتابوں میں ثبوتِ ریب کا فائدہ نہ دے۔-------------

**﴿خلاصہ﴾** قول مذکور سے ماتن بتانا چاہتے ہیں کہ چونکہ تقدیم مسند مفید تخصیص ہے لہٰذا اللہ تعالی کے فرمان "لاریب فیه" میں ظرف کو مسند الیہ پر مقدم کر کے "لافیه ریب" نہیں کہا گیا کیونکہ اگر ایسا کہا جاتا تو اس کا مطلب ہوتا کہ صرف قرآن پاک میں "ریب" نہیں ہے اور باقی اللہ تعالی کی نازل کردہ کتب میں ریب ہے حالانکہ جیسے قرآن پاک غیر مشکوک ہے ایسے ہی دیگر کتب سماویہ بھی اللہ تعالی کی طرف منسوب ہونے میں غیر مشکوک ہیں نیز یہاں "ریب" سے کتب سماویہ کا مظنہ للریب ہونا مراد ہے، بالفعل وقوع ریب مراد نہیں ہے۔

**﴿......قوله ولهذا لم يقدم الظرف** الخ۔

**سوال:** کبھی تقدیم مسند مسوغ لابتداء النکرۃ (نکرہ کو مبتداء بنانے) کے لئے بھی ہوتی ہے لہٰذا یہ کہنا کہ اگر ظرف مقدم کر دیا جاتا تو قصر مذکور کا فائدہ حاصل ہوتا یعنی تقدیم ظرف کی صورت میں مطلب یہ ہوتا کہ "صرف قرآن میں ریب نہیں ہے" حالانکہ عدم ریب قرآن پاک کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ دیگر کتب سماویہ بھی محل ریب نہیں ہیں۔

**جواب:** تقدیم مسند مفید اختصاص ہے یہ اکثر و غالب طور پر ہے ورنہ کبھی محض ابتداء بالنکرہ کو صحیح کرنے کے لئے بھی تقدیم مسند ہوتی ہے کما مر۔

**﴾.....قولہ فی سائر کتب اللہ تعالی الخ۔**

**سوال:۔** ماتن نے کتب کی اضافت اسم جلالت کی طرف کیوں کی یہ اضاف کس سے مستفاد ہو رہی ہے۔

**جواب:۔** سائر کتب کی اضافت کو اسم الجلالہ کے ساتھ اس لئے مقید کیا کیونکہ تخصیص متوھم المشارکت چیزوں کی نظیر کے اعتبار سے تھی اور متوہم المشارکت کی نظیر صرف کتب سماویہ میں ہوسکتی ہے، کتب سماویہ کے علاوہ باقی کتب میں نہیں ہوسکتی کیونکہ قرآن پاک کے مقابلہ میں بھی معتبر ہیں جیسا کہ عدم غول "خمور جنت" کے ساتھ مخصوص ہے اور جنت کی خمور کے مقابل دنیا کی خمور ہیں کیونکہ خمور دنیا میں غول پایا جاتا ہے لہٰذا مقابلہ میں صرف خمور دنیا کا ذکر کیا جائیگا اور علی الاطلاق "سائر المشر وبات والمطعومات" نہیں کہا جائیگا۔ بس اسی تقابل کا اعتبار کرتے ہوئے قرآن کے مقابل دیگر کتب سماویہ لائے مطلقا کتابیں نہیں ذکر کی۔

**أوالتَّنبِيهِ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ عَلٰى أَنَّهُ خَبَرٌ لَانَعْتٌ كَقَوْلِه ع لَهُ هِمَمٌ لَامُنْتَهٰى لِكِبَارِهَا أَوِ التَّفَاؤُلِ.......**

**﴿ترجمہ﴾** یا اول الامر سے ہی اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے جیسا کہ (مصرع) آپ ﷺ کی ایسی ہمتیں ہیں کہ انکی بڑائی کی کوئی حد نہیں ہے یا نیک فالی کے لئے (مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے)

**﴿خلاصہ﴾** ماتن کے قول مذکور کا ماقبل "تخصیصہ" پر عطف ہے یعنی کبھی تقدیم مسند اس لئے بھی کی جاتی ہے تا کہ اول الامر سے ہی اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ مسند خبر واقع ہو رہا ہے مسند الیہ کی صفت ونعت واقع نہیں ہو رہا کیونکہ اگر مسند کو مؤخر کر دیا جاتا تو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ یہ مسند الیہ کی نعت ہو اور جو نعت ہوتی ہے وہ منعوت پر مقدم نہیں ہوتی لہٰذا اگر یہ نعت ہوتی تو کبھی منعوت پر مقدم نہ ہوتی۔ بس تقدیم مسند سے معلوم ہوا کہ یہ خبر ہے، نعت نہیں ہے۔

**﴾.....قولہ التنبیہ الخ۔**

**سوال:۔** علماء نے زید القائم للعلم میں مسند (القائم للعلم) کو اول الامر ہی سے خبر ہونے پر تنبیہ کرنے کے لئے کیوں مقدم نہ کیا حالانکہ یہاں بھی خبر کے صفت ہونے کا وہم ہوسکتا تھا۔

**جواب:۔** علماء نحو کا اصول ہے کہ جب مبتداء اور خبر معرفہ ہوں تو ان میں سے جو بھی مقدم ہوگا وہ مبتداء ہوگا تو اگر القائم للعلم زید کہتے تو القائم للعلم کا مبتداء ہونا لازم ہوتا جبکہ ہماری گفتگو اس مسند میں ہے جسے مقدم کریں تو وہ مسند ہی رہے مسند الیہ نہ بنے لہٰذا جب مسند الیہ نکرہ ہوگا تو مسند کی تقدیم تنبیہ مذکور کو مفید ہوگی۔

**سوال:۔** تقدیم مذکور کو نکرہ میں جاری کرنا اور معرفہ میں جاری نہ کرنا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ جس طرح نکرہ میں صفت کا احتمال ہے ایسے ہی معرفہ میں بھی صفت بننا ممکن ہے تو ایک صورت میں تقدیم کا جواز اور دوسری صورت میں عدم جواز سے ترجیح بلا مرجح ہی لازم آئے گی۔

**جواب:۔** نکرہ خبر سے نعت کا زیادہ محتاج ہوتا ہے کیونکہ اس نے مخصصہ ہو کر مبتداء بننا ہے تو جب "مبتداء منکر" کے بعد مسند کو ذکر کریں گے تو مسند مذکور میں "نکرہ مبتدا" کی صفت ونعت ہونے کا وہم پیدا ہو جائیگا لہٰذا جب مسند کو "نکرہ مبتداء" پر مقدم کریں گے تو وہم مذکور پیدا نہیں ہوگا

کیونکہ نعت من حیث النعت منعوت پر مقدم نہیں ہو سکتی۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ نکرہ کی خبر ضمیر فصل کے قائم مقام ہوتی ہے اور ضمیر فصل معرفہ میں پائی جاتی ہے یعنی جس طرح معرفہ میں ضمیر فصل کا خبر ہونا متعین ہے اسی طرح نکرہ کی خبر کا مقدم ہو کر نکرہ کی خبر ہونا متعین ہے۔

**سوال:۔** ماتن کو اول الامر کی قید لگانے کی کیا ضرورت تھی۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** کیونکہ معنی میں تأمل کر کے کبھی تاخیر مسند کو معلوم کیا جا سکتا ہے کہ خبر ہے نعت نہیں ہے ﴿ثانیاً﴾ اس بات کو دیکھ کر بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ نکرہ کے مابعد کو نعت بنائیں تو کلام میں "عدم ورود خبر" لازم آتی ہے حالانکہ یہ کلام خبر دینے کے لئے لایا گیا ہے لہٰذا اول الامر کی قید لگانا ضروری تھا۔

﴿......**قوله له همم** الخ۔ ماتن یہاں سے تقدیم مسند کے لئے تنبیہ مذکور کی مثال پیش کرنا چاہتے ہیں۔ شعر مذکور میں اگر **همم له** کہہ دیا جاتا تو **له** کے **همم** نکرہ کی صفت واقع ہونے کا خیال پیدا ہو سکتا تھا لہٰذا شاعر نے مسند کو مقدم کر کے اولاً ہی اس بات پر تنبیہ کر دی کہ یہ مسند ہے نعت وصفت نہیں ہے۔ پورا شعر یوں ہے، **له همم لا منتهی لکبارها = وهمته الصغری اجل من الدهر**۔ (آپ ﷺ کی ایسی ہمتیں ہیں کہ انکی بڑائی کی کوئی حد نہیں ہے اور آپ کی چھوٹی سے چھوٹی ہمت کا اثر زمانے کی عظیم الشان ہمتوں سے بے حد فوقیت رکھتا ہے)

﴿......**قوله او التفاؤل تفاؤل** الخ۔ کبھی مسند الیہ پر تقدیم مسند نیک فالی کے لئے بھی ہوتی ہے مثلاً **سعدت بغرة وجهك الايام = تزينت ببقائك الاعوام**۔ (تیرے چمکتے چہرے کے سبب زمانہ نیک بخت ہے اور تیری بقا کے سبب لوگوں نے خوشحالی اختیار کر رکھی ہے)

**سوال:۔** اس مثال کو تقدیم مسند برائے تفاؤل میں پیش کرنا درست نہیں کیونکہ اس میں فعل کو فاعل پر مقدم کیا گیا ہے اور فعل کو فاعل (ایام اور اعوام) پر مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ یہاں اگر تقدیم مسند نہیں کرتے تو فاعل کا مبتداء ہونا لازم آتا ہے اور فاعل کو مبتداء بنانا جائز نہیں ہے لہٰذا یہ مثال فعل کو فاعل پر مقدم کرنے کی تو ہو سکتی ہے مگر مسند کو مبتداء پر مقدم کرنے کی نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی غرض کے لئے تقدیم مسند اسی صورت میں ہوتی ہے کہ جب مسند کو مسند الیہ سے مؤخر کرنا بھی جائز ہو جبکہ یہاں مسند (**سعدت و تزینت**) کو مسند الیہ سے مؤخر کرنا ناجائز ہے کیونکہ اس سے فاعل کا مبتداء ہونا لازم آتا ہے۔

**جواب:۔ ﴿اولاً﴾** یہ مثال کوفیوں کے مذہب پر مبنی ہے کیونکہ ان کے نزدیک فاعل کی تقدیم فعل پر جائز ہے۔ ﴿ثانیاً﴾ دراصل یہاں "الایام" مبتداء اور **سعدت بوجهك** جملہ اس کی خبر واقع ہو رہا تھا لہٰذا اس اعتبار سے فعل کی تاخیر جائز ہوئی یعنی "**الایام سعدت بغرة وجهك**"۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہاں مسند الیہ فاعل بھی بن سکتا ہے، اور فعل کا مؤخر ہونا بھی جائز ہے یعنی اگر معترض کی ترکیب مراد ہو تو یہ تفاؤل کی مثال نہیں بن سکتی اور ہماری ترکیب کا اعتبار کیا جائے تو یہ تقدیم مسند برائے تفاؤل کی مثال واقع ہونا صحیح ہوگا۔

**أَوِ التَّشْوِيْقِ إِلَىٰ ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ كَقَوْلِهٖ ﴿شعر﴾ ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا شَمْسُ الضُّحٰى وَأَبُوْ إِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ..........**

**﴿ترجمه﴾** یا مسند الیہ کے ذکر کا شوق دلانے کے لئے مثلاً شاعر کا قول "تین ایسی چیزیں ہیں جن کی خوبصورتی سے دنیا روشن ہے دن کا سورج، ابو اسحاق اور چاند۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن کے قول مذکور کا ماقبل "تخصیصہ" پر عطف ہے یعنی کبھی مسند مسند الیہ کے متعلقہ وصف یا اوصاف پر مشتمل ہو کر طویل ہوتا ہے تو اس مسند کی تقدیم ذکرِ مسندالیہ کی طرف شوق دلانے کے لئے کردی جاتی ہے کیونکہ اس طریقہ پر نفس میں اس کے لئے ایک خاص وقوع اور قبولیت کا ایک محل و مقام ہو جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ" الحاصل بعد الطلب أعز من المنساق بلاتعب "۔
مثلاثلاثة تشرق الدنیا ببهجتها=شمس الضحی ،ابو الاسحاق و القمر۔

﴿.....قوله او التشویق الخ۔

**سوال:۔** تشرق ماخوذ ہے اشراق سے اور اشراق کہتے ہیں کہ کسی شی کا اشراق یعنی شروق کے وقت میں داخل ہونا لہٰذا اب معنی یہ ہوگا کہ تین چیزوں نے دنیا کو اپنی تازگی اور رونق کے ساتھ شراق کے وقت میں داخل کر دیا۔

**جواب:۔** اشراق بمعنی صار مضیأ ہے۔

**سوال:۔** اضاء ہی استعمال کر دیا جاتا کیونکہ یہ اشراق کو بمعنی اضاء کرنے سے زیادہ بہتر تھا۔

**جواب:۔** مبالغہ کے لئے ایسا نہیں کیا گیا کیونکہ اشراق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دنیا پہلے اندھیری تھی پھر مذکورہ اشخاص کے سبب روشن ہوگی بخلاف اضاء کے کیونکہ وہ تجدد کا فائدہ دیگا نیز اضاء مفارقت اور عدم مفارقت دونوں کا متحمل ہے بخلاف صار کے کیونکہ وہ مفید انتقال اور بعد از انتقال مفید دوام ہوتا ہے۔

**تَنْبِيهٌ وَكَثِيرٌ مِمَّا ذُكِرَ فِي هٰذَا الْبَابِ وَالَّذِي قَبْلَهُ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِهِمَا كَالذِّكْرِ وَالْحَذْفِ وَغَيْرِهِمَا........**

﴿ترجمه﴾ تنبیہ۔ بہت سے احوال جو اس باب اور اس سے ماقبل باب میں مذکور ہوئے ان دونوں بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں مثلاً ذکر، حذف اور ان کے علاوہ کئی دیگر بھی۔۔۔۔

﴿خلاصہ﴾ ماتن ایک وہم کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں وہم کا خلاصہ یہ ہے کہ مسندالیہ اور مسند کے باب میں مذکور مقتضیات اور مرجحات وغیرہ کو انھیں ابواب میں ذکر کرنے سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ شاید مذکورہ امور باب مسندالیہ اور باب مسند کے ساتھ مختص ہیں مثلاً ذکر ،حذف، تعریف، تنکیر، اطلاق، تقیید، ابدال، تاکید اور عطف وغیرہ تو ماتن نے وہم کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ احوال مذکورہ مسندالیہ اور مسند کے باب کے ساتھ مختص نہیں ہیں۔

﴿.....قوله تنبيه كثير مماذكر الخ۔

**سوال:۔** ماتن نے کثیر کا لفظ استعمال کیا۔ اگر جمیع کا لفظ استعمال کرتے تو استیعاب ہو جاتا جو کہ یقیناً ایسے مقامات پر مقصود ہے۔

**جواب:۔** ﴿اولاً﴾ کثیر کا لفظ لا کر ماتن اس بات پر بھی تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ ان میں سے بعض احوال ایسے ہیں جو ان دو بابوں کے ساتھ مختص ہیں مثلاً ضمیر فصل کہ یہ مسندالیہ اور مسند کے مابین کے ساتھ مختص ہے اور ایسے ہی مسند کا فعل ہونا بھی مسند کے ساتھ مختص ہے کیونکہ ہر فعل مسند ہوتا ہے اور کثیر کی جگہ جمیع کا لفظ لاتے تو اس کا مطلب ہوتا کہ احوال مذکورہ میں سے تمام "باب مسند اور باب مسندالیہ" کے ساتھ خاص نہیں ہیں اور یہ بات